۲۴۲

قال الصادق ص المخزن الرابع في بيان صفات الالهية من النفس الرحمانية وبها ايجاد اسمائه
وصفاته وهي الصفات الثبوتية المختصة به الاول الحياة الثاني العلم والثالث الارادة الرابع القدرة
الخامس السمع السادس البصر السابع الكلام وهي صفات مختصة بالربوبية وام جميع صفات
الالهية وتتقدم على جميعها [illegible] وقال [illegible] عليه السلام في الجوهر [illegible] كتابه وان [illegible]
[illegible] في [illegible] صفاته لم يزل كذلك موصوفا بها [illegible] لوجود الاشياء [illegible]
قدرتها كما انه اراده في ازله من غير تقدم ولا تأخر [illegible] وارادته من غير تغير ولا
للاستبدال وهو العليم الخبير

اسفار است

قال الصادق ص المخزن الرابع في بيان صفات الالهية من النفس الرحمانية وبها ايجاد اسمائه
وصفاته وهي الصفات الثبوتية المختصة به الاول الحياة الثاني العلم والثالث الارادة الرابع القدرة
الخامس السمع السادس البصر السابع الكلام وهي صفات مختصة بالربوبية وام جميع صفات
الالهية وتتقدم على جميعها [illegible] وقال [illegible] عليه السلام في الجوهر [illegible] كتابه وان [illegible]
[illegible] في [illegible] صفاته لم يزل كذلك موصوفا بها [illegible] لوجود الاشياء [illegible]
قدرتها كما انه اراده في ازله من غير تقدم ولا تأخر [illegible] وارادته من غير تغير ولا
للاستبدال وهو العليم الخبير
۸۵۹
اسفار است
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب: الاسفار
مؤلف
جلد (۸۵۹) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
شمارهٔ ثبت کتاب ۲۱۵۹۴
۱۳۱۰
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۸۵۹

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الثامنة في المقولات وانما الحقنا بها الترتيب الطبيعي وان استدعى ان نقدم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث
الاعراض واقسامها لكنا اخرنا البحث من الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يتبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض و
ثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان يقع في العلم الالهي وعلم المفارقات الباحث من ذوات الاشياء واما فادون ان يقع في
الفلسفة الباحثة من الكليات والمفهومات واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر و
فيها مقدمة وفصول اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية و
هي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان
كلا منها جنس لما تحته وهي لا تتبين الا بحجة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى ما
وهو اقل ما يجب في الجنس والثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا
للموجودات اللهم الا ان تكون عنوانات يشار بها الى معان كما في تعريف الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا
على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في الماهيات والوجود غير داخل في الماهية
الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الانواع لا عارضا خارجا الخامس ان يكون تمام ماهية الجزء المشترك بينها وثانيها
ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى
ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين لو كان هو سخونة لكان كل
مسخن متسخنا ولكانت حركة متسخنة وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء
يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طالبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف

وجعل

وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربع والحركة
ولم يحتج على الحصر بها مستقلا اولا ثم بين وجه الخلل فيها قال فيها ولما حصروا المقولات المشهورة في الخمسة وجدنا بعده ذلك
في موضع اصحاب البصائر حصرها في اربع وهي المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة
لم تدخل تحت الجوهر ولا عارض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تعلق ولا يلزم من كون الشيء متعلقا كونه كما
بذاته وليس بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل عقدة وحل
اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى
فهذه عقدة على القائلين بكل من المذهبين فيجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي والوجود و لا
ماهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يجمعها الجنسية لا يجوز ان يكون
خارجا من ماهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان يكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون
جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في خمس
ان يقول الماهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهي الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا
يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما
ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة والتجزي اولا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف
فالكيف قد وقع في آخر التقسيم ولم يميزه عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر
ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن انها لا يحتاج في تصورها الى تصور امر خارج عنه ومن موضوعها امتاز عن
الاضافة ومن حيث انها لا يحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور تفصله عن المشاركات
الاربعة فهذا هو البيان في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد — بيان الحصر
واحد الى آخر هذا الكلام بحث آخر معه اعلم ان النسبة ليست امرا مستقل الماهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع
قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين وكل ما لا يمكن تجريدها الا في
الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معنى ولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه طبيعة
محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا يكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا مع احد ما هي

نسبة له او نوع فكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا يستقيم ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو
النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا للكل ما يؤخذ معها
نوع من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا المتى وما يؤخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة
تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذن لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت
باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس
لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس اجزاء التي لذوات الاوضاع ولنفس
الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة و
منهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل هذا القول بان كون الشيء مضافا وان استلزم
كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول وغير داخل في تلك النسبة فان كون الشيء في الدار مثلا هي نسبة التي هو لها اين
وهذه النسبة ليست اضافة بل اين ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو
اين ان يصير معقول الهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو اين فقط بل
بل من حيث هو محوي حاويه فيعرض له الاضافة وكان كون الشيء بيانا ما شيء وكونه لذي البيان من شيء اخر فكذلك
كون الشيء في مكان شيء وكونه هيئته بالقياس الى غيره شيء اخر والاول موضوع الثاني من حيث يصير النسبة
شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة للطرفين وثانيها
انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجج ضعيفة اعترف بوهنها ولذلك طوينا ها فان
قيل هيهنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة
وكذلك الفصول البسيطة ومفهوم المشتقات كالابيض والحار وامثالها وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما
الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لانه كلامنا في الامور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات
بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات فان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة
كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول

البسيطة

البسيطة فهي الحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا
تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضان
لا يتوقف تصورهما على تصور شيء خارج عن حاملهما ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملهما والشيخ لم يتعرض لابطال
هذا الوجه اقول في دخولهما وجه اندفاعه واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل
المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ الكم المنفصل والنقطة
مبدأ الكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ لنفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ الا
لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل
منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى عن اخرين انهم يدخلونهما تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة
فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لان الماهية الواحدة يستحيل
ان تتقوم بجنسين بما ليس وكذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك لا ينافي دعوى
عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احد هذه المقولات فالبسائط
كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان
من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين
وثالثها عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلابد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول
او بالعوارض والتقسيم بالعوارض ايضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان بقابل العلم وغير قابل
العلم فانه مطابق لقسمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان بالذكر والانثى **الفن الاول**
في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها واثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** في تعديد الخواص التي
بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها لاشياء
من جهة انها كم او ذو كمية لا بحسب الطبيعة الجسمية العامة او الخاصة والثانية قبول القسمة وهي تشتمل على وجهين
احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثلا ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا
لا يقف الى نهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغيرا فيه وحركة له مكانية وثانيها حدوث

الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوع ما ولابد في هذا المعنى
من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن قبول المادة
لقبول هذا الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا
لذلك المعنى والا لكان كل مستعد لما يعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة
تعد الجسم لان يسكن في مكان وهي لا تبقى مع السكون والثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه
قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل
فكل جسم صح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا
المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف الى غير النهاية والتنصيف
في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد فالعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه
في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته
قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعديد فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة
متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو به معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية
خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال العرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف
لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا ومنهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة
وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا باشتراك الاسم فالاولى ما
فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد يعده فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس
فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه **فصل** في الفرق
بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد
يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال المختلفة يتوارد عليها الابعاد
الطولية والعرضية والعمقية مع ثبات ذاتها في جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فان قيل
الجسم الكري اذا تكعب لم يتغير مقداره اذ هو مساو لما كان او لا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون

بالفعل

بالفعل وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود
بعد الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على
الجسم الواحد واعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة
في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير امورا زائدة
على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المتقدرية يوجب ان يكون المقادير
المخصوصة امورا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا
آخر وذلك محال والا لزم التسلسل المحال كما لا يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار
المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها
المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله الوجه الثالث
ان الاجسام صح ان يكون بعضها متقدرا ببعض كالذراع وبعضها متقدرا به وذلك كالآخر فالمقدار العادّ في اكثر
الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المتقدرية العادية المتقدرية المعدودية نفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها
جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا
لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في
الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبتنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه
والوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة
اياها متقدمة عليها بالعلية فاذا السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض
السطح على وجه اولى والوجه السادس السطح والخط غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد
عقل او فرض جسما غير ذي سطح لا جسما الكرة مثلا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية
ثبت مغايرتهما اياه سيما الخط لصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة واما الكرات
المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر
الخطوط فيستحيل ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض

بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام الجسمية وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما عن العلم بالجسم لا ينافي
كونهما مقومين له فكذلك ههنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه
جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علم الحقيقة ثم من جعل المقادير
مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا الما مع ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لم
وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا للصورة **حكمة مشرقية** ان الذي
افاض الله علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نحصل ان كل ما هو داخل مع شيء اخر
في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون مبادي احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للاخر ايضا
وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان تحصل احدهما تحصل الاخر ولا شبهة
في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الاولية قد تحصل لها انواع اضافية
هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معاني غير تامة مفتقرة الى فصول اخر بعد تلك الفصول فهكذا الى
ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كالنية كالعنصرية
وبعد انضمامها يفتقر الى اخرى كالمعدنية والاخرى كالحساسية او اخرى كالناطقية ثم هذه المبادي والمقومات التي
في القبيلين كلها من الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر
او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل او في الجوهر المنفعل المتكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي
من حيث نموه او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يحتاج به يحتاج
اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يحصل الا لكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فانما من العوارض الاولية للمنقسم
من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيحصل خطا او في جهتين فيحصل سطحا او في جهات فيحصل جسما وكل
كل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت او
منفصلة كالطول والقصر والعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية ونحو ذلك واللازم باطل
فكذا الملزوم وهذا يعم وجها من دفع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا **فصل** في تقسيم الكم الى المتصل
والمنفصل وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم متصل فنقول يطلق لفظ

المتصل

المتصل على معنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث
يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر وثانيهما كونه قابلا
للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين والثاني هو المعنى الاضافي وهو ايضا على ضربين
احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كضلعي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون مقدارين نهاية احدهما ملازمة
لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم الى المتصل بالمعنى الحقيقي
ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابت الذات قار الاجزاء او لا يكون والاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد واحد
وهو الخط او ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ويقال له البسيط او له امتدادات ثلثة متقاطعة على
القوايم وهو الجسم التعليمي وهو تام المقادير لقبوله القسمة على جهات ثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين
السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يرسم المقادير الثلثة على وجه اخر
غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف
ماخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا ويعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا
يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام الكم
المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو غلط بل هو قسم من السطح مع اضافة
الى المحوي عند القائلين بكونه سطحا وسياتي تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه قد انتهر
معدودا بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة او
اثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منهما بقي الباقي اربعة وان كان من الخارج كان الجملة ستة ومن المحال ان
يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي احاد وكل منها واحد فالواحد
اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان او شك ذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد اعني
هو واحد لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في ان الوحدات
هي التي يتالف منها الذاتية كمية منفصلة وكم منفصل الذات تكون من عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل لو
فهي حاملة للعدد بالعرض لا ان كلا منها واحد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول كم

منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب من المقاطع
ويتقدر بها وهي اجزاء له وكل ذي جزء متقدر بجزء فهو كم والخطأ في الكبرى فانه ليس كل ما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل
يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي ليس جزئيته
الا انه واحدة والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا الذاتية كما ان للمقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم
يلتفت الى العارض والتفت الى ذاته من حيث هو كيفية مخصوصة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا
ولا الكائنات الاشياء كما بالذات او واحدا بالذات واما الثقل والخفة فالذي اغرهم في كميتهما امران احدهما قبولهما المساواة
وعدمها والثاني قبولها التجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساواة في الكم هو ان يفرض للشيء حد ينطبق على حد شيء
اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق بحدان الاخران قيل له مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد و
للاخر انه ناقص وهذا ما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهي من باب الجوهر او الميل الذي
هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما
بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزية لا يقال ثقل هذا نصف ثقل ذلك هو بسبب ان حركته في الزمان في نصف
المسافة التي للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر فعروض هذا المعنى بسبب تاثيره الحركة المتعلقة بالزمان
والمسافة **فصل** في تقسيم اخر للكم وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع الوضع يطلق على معان ثلثة احدها كون
الشيء مشارا اليه بالحس بالفعل او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي يختص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفا
وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه
في جهة وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع وهو حالة للجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى البعض في جهاته
وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم فكانه منقول من المعنى الثالث الذي
هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجواهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن
ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وان لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط
يجب له ثبات الجهات والمكان لكن الجسم التعليمي له اجزاء بالقوة لها اتصال وترتيب وان كل منها اذا فرض موجودا
اشارة انه اين هو من صاحبه وكذا السطح والخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك

فنقول

فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي الوضع اما الزمان
فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه على انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك
لا وضع له والشيخ ابطل هذا الوهم بانه ان عني الوضع الذي من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق
بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار
وكما ان الحركة عند التحقيق لا يخرج الجسم عن ان يكون ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار فكذلك حال
الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في
الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يعدم شيئا من شرايط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسب اجزائه بعضها
الى البعض بالقرب والبعد محفوظة وان كانت الحركة لا يحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان
يذكروا ههنا معاني الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي اربعة ايضا لكن اخرنا ذكرها الى
مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة هي انا ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات
من نوع الخط او راجعة اليه وان اريد ساير المعاني فهي كيفيات ماخوذة مع اضافات لا يخرج مفهومها عن امور طبيعية
فنذكرها في مباحث الجسم الطبيعي اولى **فصل** فيما ليس بكم بالذات وانما هو كم بالعرض وهو على وجوه اربعة اولها
ان يكون امرا موجودا في الكم مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل
يوجد في المفارقات والماديات اما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود
عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل
بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء
تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو الحركة ولذلك يوصف باوصاف
المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة
المسافة ايضا وثالثها ما يكون كمية بحسب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق
بسبب حصوله في محل الكم ورابعها ان يكون قوى موثرة في اشياء يقال عليها بالذات الكم فيقال لتلك القوى انها متناهية
او غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل منها شدة او عدة او مدة والفرق

بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب الزيادة في النقصان في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوة بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة ولما وقع الفراغ من تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه ثم احكام اقسامه **فصل** في ان الكم لا ضد له واما المنفصل فلوجوه ثلثة اولها ان كل عدد يتقوم بالاكثر منه ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف عند حد لا يقبل الزيادة والاثنان وان كان في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضدا لان التضاد من جانبين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد منه وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب المتعاقب عليه شرط للتضادين وليس العدد كذلك فان الثلثة عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة وحدة وحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا ان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلثة واما المتصل فليست المقادير الثلثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها اضدادا للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلا منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لابد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده الثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد من الاخر والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا **شكوك وازالات** ش الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولان موضوعهما ليس واحدا ش الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي هو فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد ش المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان ج فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بحسب الوجود فلا يكونان من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا اما بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه كالفلك ش المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات ج هذه اضافات في كميات لا انها في انفسها وحيا [?] كميات على ان امثال هذه المعاني يمتنع عروض التضاد لها كما سنعلم في باب المضاف ش المكان الاعلى ضد المكان الاسفل ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات ولامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول

في السفل

في السفل متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى التحت وكذا العكس والامور الاضافية يمتنع عروض التضاد لها **فصل** في ان الكم لا يقبل الاشتداد والضعف قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين احدهما ان الزايد على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى المثل وزيادة ولا كذلك الاشد من الاخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شيء وشيء آخر مباين له في الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على شيء آخر من نوعه او جنسه يجب ان يكون شيء من بابه فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاشتغالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية قال الشيخ في الشفاء ان حقوق ان لا تشتد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من كمية او انقص لكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها ولا خط اشد خطية الى اشد في ابعاد وبعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من اخر اعني الطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا لا يكون اشد في انه سواد من سواد آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذلك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهيات عند من جعل الوجود بذاته اشد واضعف وازيد وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوصفين اعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي الثلثة المذكورة اولا وخاصية رابعة هي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل** في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة يخرج من مركزها خط متناه موازي لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا فلابد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة لكن ذلك

محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركزها بحيث يكون مسامتا للكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانها كالمبادلتين المتساويتين دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا او لما كانت النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول آن حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتاخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث الزاوية المسامتة كساير الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون لنقط المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية يوصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي يوصف بانها اولى نقطة المسامتة اقول هب ان الزاوية ليست لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول يبتدي وجودها منه متعاظما الى ان يبلغ كساير الامور التدريجية الحصول الغلي [?] وان حدوث زاوية المسامتة تدريجيا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدث من سيلانها بل لذلك الخط المفروض اولا اول بمعنى طرف يبتدي منه النقطة المتصلة المسمية وان لم يكن لها او للخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعني اول الآنات الذي حدث فيه الزاوية وما بازائها من النقطة البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد يتزايد الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهيين فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعد آب غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير

النهاية

النهاية فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا و ج ب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المط قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو ان تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزايد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزايد بكليته عن جهة نهايته حتى يتطابق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينقص الزايد حتى يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما ولكن توضع نهاية الزايد على نهاية الناقص وح يظهر في الزايد فضلة لا ينطبق هي على الناقص بل يبقى متجافية عنه ثم لا يزال يتزايد تلك الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المط لان الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه وبالوجه الثاني لا يلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر وبالوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذاهما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزمني جعل الناقص مساويا للزايد لان تلك الفضلة موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جايز مفيد للمطلوب اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزايد وان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء الى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانه ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص او انتقاص الزايد لكن يفيد ما هو المط لان تلك الزيادة او تلك النقصان مقدر بخط ج د فالخط الزايد اذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما الثالث فلان الفضلة المتجافية قدر متناه لانه بما يقتضيه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب لان المط حاصل بما ذكرنا **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب ش الانسان كما يشهد فطرته بامتناع الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بتناهيه يوجب الشك في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نم ان الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر ش ان انسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج العالم او لا يمكن فعلى

الاول يلزم تخلف لوجود بعد خارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع من ذلك ج لا يكفي ذلك لا
لوجود مانع مقداري منه بل لفقد الشرط او الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك شبيه
باحوال باقي العالم التالي سـ ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا الزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا
الحيز ولو قدرنا الزيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات
مقادير ج هذا مجرد توهم لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به سـ الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار
نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئياتها كل غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى
بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام
غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد ج المانع قد يكون في خارج الماهية
لعدم انحصار المانع فيما هو لازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم تمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد سـ هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة
و الكلية امرا حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يشارك تلك الاجزاء ج ان جزء
الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقدارا بل انه حيوان يتقوم بمادة بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب
المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى
الذي هو مادة لا بالمعنى الجنسي الذي هو جنس سـ الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب
في الوجود مادة غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة
في احوال متخالفة سـ المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي والعظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ج هذا مجرد قياس
بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين سـ كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه و
ان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظيم غير
متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلان تقسم ذراعا الى نصفين ثم نصف النصف
وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا يزال ينقص عن هذا الناقص ويزيد في
ذلك الزايد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى الحد كله واما عدم الصحة

فان وصول الجسم الى لا حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة فيها الى شيء خارج عن المقسوم كما
هناك فان الزايد اما بسبب مادة تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب موادا جسمية بغير نهاية او حيزا غير متناه
كلاهما محال سـ الحركة القطعية موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناه عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متناهية
الوجود يوجد مع جسم ومساوق في الوجود اجسام لا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما المحال وجود اجسام غير متناهية
في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية سـ ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان
الطوفان الى الماضي فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى الماضي مع كونها غير متناهية ج قال الحكماء كل كثرة
لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات والازمنة او اجتمعت
ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي
قد اشكل على كثير من اهل النظر هذا اذ لم يشترطوا في احتمالها التناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا
بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية
اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي
متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله تعالى
وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناهية في الاشخاص او في الاعراض بوجه من الوجوه كانهم لاجل اعتقادهم
بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون
متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول والثاني لم يقع الاختلاف فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم
ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء لا نهاية لها ومنهم من قال الخليط الغير
المتناهي والمتكلمون اتفقوا على ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الالوان المقدورة
لله غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل ومنهم من اثبت في العدم ذواتا
غير متناهية وكذلك يعلم بالبديهة ان مراتب الاعداد غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير
المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة و
النقصان واذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا بين العقلاء على ان الغير المتناهي ما

يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القاعدة النقيضة لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان
وذلك البرهان لا يتمشى الا فيما يحتمل التطبيق وبيان ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص على حد لا يبقى منه شيء ويبقى
من الزايد بعد وهذا انما يجب لو تصور وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزايدة والا لم يجب انتهاء الناقص
الى حد يكون بعده للزايد شيء لا يكون بازائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على
جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احدهما فلا جرم اذا
شغل جزء من احدهما بمماسة جزء من الاخرى لاستحالة اشتغاله بعينه بمماسة جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقص
الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزايد شيء هو مقدار الزيادة او عدده واما الامور التي لا انطباق فيها لا بالطبع ولا بالوضع بل
بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الآحاد من الاخرى يكون العدد المحدود متناهيا لكن يمكن ان يبقى
من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا يقدر على افعال وانفعالات غير متناهية
فلم يظهر التخلف في البواقي لا لفقد الشرط واما الشرط الآخر وهو الحضور فستعلم هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث
الماضية او المستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص
غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منهما
اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه باطل
لان موضوع القضية امر غير موجود ممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر يستحيل وجودها كيف والجملة
بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل من الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة
ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار
عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام
الثبوتية او العدولية الا ان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بحيث اي عدد اخذته تجد غيره حاصلا فيه ولا
ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بانه
ليست الاشخاص متناهية الى حد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم الرابع وهو الحكم السلبي بحسب
الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث المستقبلة فاما في

وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك في انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد يمكن
الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال للاشياء
التي في طريق التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية
لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر اما انها متناهية ابدا بالفعل فلانها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية اليه وذلك
الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فذلك بالقياس الى التحليات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل
ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فصل في بقية
احكام اللانهاية وهي خمسة ابحاث البحث الاول ان اللانهاية قد يعني به نفس هذا المفهوم وقد يعني بها شيء آخر موصوف
باللانهاية كما ان العدد قد يعني به نفس العدد وقد يعني به ذو العدد ثم ان بعض الاوايل جعل الطبيعة اللانهاية مبدأ العالم
وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما
وجب ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير
متناهية ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهي غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث
الثاني في ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى
بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فيخرج
من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة تامية او ذو صورة تامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن
هنا يحدس اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تامية له في نفسه لانه عالم اخر هو صورة التامية وفعلية
التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك
ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعض الجهات فذلك اما بمقتضى طبيعته او بقسر قاسر
فالاول محال اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو اما ان افادة القاسر ذلك الحد باه
قطعه او جعله حدا واما غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والقسمين فعلى التقديرين
فشان ذلك الجسم ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر وسيأتي بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا
حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الى الجهة الفارغة فلا يخلو اما ان يخلي من الجهة المقابلة او لا يخلي فعلى الثاني

لم ينتقل اليه بل ازداد بعدا من هذا الجانب وان تخلى في الجهة الغير المتناهية متناهية ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب
الطبيعة حد محدود معين بالضرورة والحد ولا ينتقل اليه ما احدهما واذا لم تكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية اذ القسر على خلاف
الطبع فحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا من ان يكون متحركا او ساكنا
وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وساير احواله طبيعة سارية فيه وهي قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير والتاثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية
وهو محال البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا
زمانيا فنفعل زمانا يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول في شان جزء منه ان ينفعل من جزء من الفاعل فاذا فعل
جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه الغير المتناهي كنسبة
قوة الغير المتناهي الى قوة المتناهي اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان
يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء
منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من
انفعال الجزء الاكبر الكاين لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر واجلى فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف
مقابله من جهة الانفعال فصل في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام اخرى بين الثلثة اما
الاول فقالوا الاشبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادية لامر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهيته او
للوازم مهيته او لامر عارض فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل الذاتيا وهي مفتقرة هذا خلف
اقول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا
مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر
هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن طبيعة المقدار طبيعة نوعية بل جنسية
لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الثالث
فهو ان التجرد لامر عارض فقالوا لا يخلو اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل آخر فان كان
المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان

المقدار حالا فيه فذلك المقدار ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع
له عروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين في محل فالمحل اظهر اقول هذا ايضا موقوف على
ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان
حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة
لا يقتضي شيئا من الفنا والحاجة لانها يتحد معه في الوجود ويحلله عند التحليل كساير الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم
لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى محصلة للجسمية الطبيعية
فكذا حال التعليمية وذلك ان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي لجسم بما هو جسم مقدار وحلوله شيء وكذلك ان
تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار
ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة
والذي يوجد في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج
الا المانع والموانع انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على
وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كلي على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير
ان نلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجد في الخيال الا متناهيا واذا تخيلنا الجسم
المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا
والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجريده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو
السطح التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت الفرق فيما مضى بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط
ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار والابعاد الثلثة يمكنك ان تخيلها لا باعتبارين
جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة
من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعية
ثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا الكل في المهية ومخالفه في المقدار ولو كان المقدار مقوما لها
كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلثة الباقية فهي فرع وجودها في الكون فاما وجودية كونها

عبارة من نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من السطح والخط اعتبارات ثلثة فالسطح فيه اعتبار انه
نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائم واعتبار انه يقدر ويمسح ويتشكل ويكون اعظم من آخر واصغر او
يساويه واما انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزمه
من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا
وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا نهاية كما ان مقداريته
انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا اخر ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودي لا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما
كونه نهاية فلما مر انه ليس بعد ما بحسب الحجم شيئا هو نهاية فهو من حيث نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه
لا كجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما الاعتباران الاخران فنقول لما ثبت انه من حيث هو
مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبته الى
ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا الا ان احدهما عرض والاخر ليس بعرض فعلى
هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا
كونها نهاية الخط واذا ثبت وجود الخط ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ويطرؤ على الجسم الطبيعي وهو محال ومما يدل على ان والسطح
تدل الهلي وجودهما انا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او بعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها
وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس السطح ظاهر والتماس الخط كما في المسمات فان اشكل عليك وقوع الملاقاة
بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقاة له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه ان الخط والسطح الا باعتبار الذي هما به
طرف مدويان فعلى هذا صح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فاصل بينهما وانه قد
وقع بالخط والسطح الملاقي واعلم ان الذي يقال او ينقل من القدماء ان النقطة ترتسم بحركتها الخط والخط يرسم بحركته
السطح والسطح الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوايل او يكون من باب
التخيل بان يفعل النقطة في الخيال بحركتها خطا ويفعل بحركته في جهة اخرى سطحا ويفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل
ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم يتقدم على بسيطه المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته
فصل في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لانه

لا نفسه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولا امر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا
بسبب الفاعل الا بمشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك اما بان يمدد الى جانب
او يتقلص من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال تعرض للمادة
وتخصص استعدادها المقدار دون مقدار والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية
ينفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريده عن
المادة ولواحقها اما في الخيال او في عالم اخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخر
اقوى واتم من هذا الوجود وحيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقامة والانحناء فصلان منوعان
للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان وكذا امراء
التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف
كما سياتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزءان
كان الاخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم ان النقطة اذا اجتمعت لا
يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن الملاقاة فانقسمت فان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار
لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان لا يحصل السطح من تاليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع
السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية صمية بين اثنين من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس
رسم اقليدس النقطة بالاجزء له فقيل لو عرضه تميزها عن المقادير والا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فزاد
الرسم الثيين لها عاما سواها فلا بد من قيد اخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم ولا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا
اليه الاشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية الخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا بمركز الكرة لان الاولى
ليست نهاية الا السهم المخروط الا الجسمية او سطحه كما توهم بعض المتاخرين والثاني نهاية لانصاف اقطار المتقاطعة فيه ولو
في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان
واما احوال الزاوية فنؤخرها الى باب الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الان فصل في المكان و
اثبته الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وقوعا

وتقسيما والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه واليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال الجسم هنا او
هناك وان يكون مقدرا له نصف وثلث وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات
تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما
جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجرد القبول الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه
التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان اخر ويتسلسل الى لا نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام
واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون الجسم فيه
بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شئ اخر لان المتمكن من قام به
المكان فيجب ان يكون هو الحاوي لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لابد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون محتاجا
الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه وهو ايضا محال لان العلة للشئ احدى العلل الاربع
وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك ولا الصورة
وهو ظاهر ولا غاية لان العلة الغائية للشئ انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب وجودها
قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص او مشترك والخاص صورة الشئ والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما
يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان
مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة لهم الحركة عبارة
عن الانتقال والاستبدال القرب والبعد فلو كان هذا الاستبدال يوجب مكانا لاوجب النقطة مكانا لانها قد يعرضها
الانتقال والتالي محال والجواب اما عن الاول فبان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل
ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس بظاهر المحوي واما حديث
الاشتقاق فقضية غير معقلة فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نزاع ان المتمكن مشتق من المكان
بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الحاصل في شئ اخر
كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا في
احد الاربع فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه
يتقدم

الاربعة

الاربعة وعن الثالثة ان النامي يتبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات
وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم يدعون البداهة فيه فهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال
عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وساير الاعراض وقد لا
يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده
ومنها انا نشاهد جسما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسما آخر حيث هو فالبديهة يحكم بان للمتعاقبين موردا مشتركا وليس
ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للدول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي
وجود المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه قد ذكر بعض العلماء وجها يضبط به المذاهب في المكان وهو ان هذا الامر
المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم واحواله فهو اما جزء الجسم او لا فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان
لم يكن فلا شك انه يساويه فهو اما عبارة من بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم ملاقيه سواء كان
حاويا او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه خمسة
مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الزاعم بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور
فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدود وحاصر والصورة محدودة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدود حاصر
وكلما هو محدود حاصر فهو صورة تصير الكبرى كاذبة والذي يدل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان
يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة وثالثها ان المركب
ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان فصل في تحقيق ماهية المكان قد علم في الفصل السابق
انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم لا شبهة انه مال المكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما
في جهة بل اما في جهتين فيكون اما سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولابد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز ان يكون
عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين وال

ولكن بما يتعاقب عليه المتمكنات ...

وتابعهم المحقق الطوسي فكانه جوهر بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا نستقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم
لا كاحاطة الحاوي للمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات
كما نستعلم واصحاب البعد منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف
الماء نصف مكان كله وكذا الكل جزء جزء منه باي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت
البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه فانما يزول
الاشتباه برفع شئ بعد شئ منها حتى لا يبقى الا واحد فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من
الاناء وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وهو المط والثاني ان كون الجسم في المكان
ليس بسطحه فقط بل وبحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه الاول انه يلزم كون الشئ ساكنا ومتحركا
في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الماء والهواء عليهما متحركان فان الذي
فرض مكانا لهما قد يتبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات المحيط قد
تتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليتها
تطلب مكان الفوق والارض بكليتها تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان
يحصل ملاقاة الجسم بكليته اي بذاته لها فاذن المط هو البعد على الترتيب والسادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان
وينتقض ايضا بكثير من الاجسام التي لا مكان لها فالجسم يطلي له سطحان مستديران منطبقان على سطح جسمين كذلك
من الجانبين او مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفي تمام دوره نقره وتقعيره مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان
بتفسيرهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة
المكان فالاول يظهر في الزق المملو ماء وهواء اذا نقص منه شئ مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة
المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسمت اقساما متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة هف وللقائلين
بالسطح اجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في الكتب تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمعروف المشهور عندهم ان مكان كل سافل
من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه او سطح باطن ما فوقه وظاهر

ما تحته

ما تحته الا مكان الاسفل فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس لكل
شئ من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو من قصور وعما وقع الاحتجاج به لا صحاب السطح ان المكان لو
كان بعدا للزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا
والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او واحدهما عارضا للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع
اتحادهما بالماهية النوعية وربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع ان الماهية واحدة والاشارة
واحدة يوجب تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا كثيرة
بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشئ بوحدة اثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان
واحدا واذا تعددت كان متعددا واثار البعد ولوازمه غير اثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور
يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما
متعذر فان فرض عدم دخول جسم اخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين
في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا امتاز البعد عن كل منهما امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا
حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين
فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون شكلا وذلك الشكل اما لذاته او لفعل غيره فان كان لذاته
كان شكل جزءه مساويا للشكل الكل لاشتراك كله وجزءه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في
الماهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا للكل فاذن لو كان ذاته يقتضي تشكلا لم يكن الشكل حاصلا
له هف وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا لقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال فبقي
ان يكون بسبب المادة فاذن المقدار مادي فيكون جسما فاذن البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام
متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار
فقط لا الهيولى او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه
واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها
فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة الحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الا حياز

شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا لزم التداخل
المستحيل اقول التردید غیر حاصر والمنع فی کل منهما الا الاعراض وارد لاحتمال ان یکون المانع من التداخل الهیولی مع
المقدار او الصورة معه او ... مع المادة والذی یؤید هذا انا نتخیل مقدارا عظیما مثل العالم المجموع بما فیه من السموات و
الارضین ونتخیل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول او مثله داخلا فیه وهکذا نتخیل فسحة بعد فسحة بحیث لا تمانع فیها
ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقداریة بحالها وکثیر من اهل السلوك یشاهدون فی بدایة سلوکهم عوالم کثیرة
مقداریة لا تزاحم ولا تضایق بینها وما یروی عن قائدنا وهادینا ص انه رأی ما بین قبره ومنبره روضة من الجنان و
رأی فی عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض ورأی مرة جبرئیل کان قد طبق الخافقین ورأی امته لیلة المعراج و قد
ملأ الافق بوجود اخیارها وایضا القائلون بان الرؤیة بانطباع شبح المرئی فی العضو الجلیدی یلزمهم التداخل فی
المقدار لکن لما کان الشبح مجردا وان کان مقداره العضو مادیا جاز التداخل بینهما فعلم من هذا ان المانع من دخول
الاجسام بعضها فی حیز بعض لیس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فیه ان معنی کون الشیء مادیا انه مصحوب بالقوة
والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا یجامع الفعلیة فکان الکم المتصل فی قوة قبول التعدد فاذا صار منفصلا
انعدمت هویته الاتصالیة وفی المنفصل قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هویاتها الانفصالیة فکذلك
فی شأن الجسم ان یحل مکانا ولا یحصل ذلك الا بزوال عن المکان الاول ولا یحل جسم مکانین معا ولا یحل جسمان مکانا
واحدا لاباء المکان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الآخر کاباء اجزاء الجسم ان یجتمع اثنان منها فی حیز واحد فعلم
ان ذلك من خاصیة المادیة لا غیر ثم من یمعن النظر فی حال کل جسم طبیعی یجد ان فی جبلته طلب المکان الطبیعی والحفظ
علیه وذلك مما له مدخل فی صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح ولیس فی طبع الجسم بما هو جسم ان یطلب شیئا
لا یوجد له الحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذی للحاوی یمنع لحصول المحوی ولا المماسة له یمکن الحصول الا بما
هو جسم وقد لا یکون موجودا عند طلب الجسم المکان والحرکة فی الکیف وان کان فیها طلب کیفیة لا یکون بعینها حاصلة
الا ان المتحرك فیها مادامت حرکته یکون له کیفیة متصلة الی ان یصل الی تلك الکیفیة المطلوبة وکذا الحرکة فی الکم وفی
الوضع وغیرهما فاما المکان ان کان بعدا ولاین نسبة الجسم الیه فحال الحرکة فیه کما ذکرنا فیوجد فی الحرکة فرد من الاین التدریجی
المتصل المنطبق علی المکان المتصل الممتد بین ابتداء الحرکة وانتهائه الذی هو المطلوب بالحرکة واما اذا کان سطحا والاین عبارة

من نسبة الجسم الیه فلا یتصور فرد تدریجی اتصالی للسطح ولا للنسبة الیه اذ لا سطح فی کل آن لا سکون امة تتالی السطوح
وترکب الزمان والمکان من غیر المنقسمات ولا فی زمان الحرکة فرد زمانی من السطح فهذا ایضا یرشد الی کون المکان
بعدا **فصل فی الرد علی القائلین بالخلاء** وهم طائفتان وهم الاکثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غیر موجود عالی لیس امرا
وجودیا قال الامام الرازی نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم کونه امرا وجودیا فنقول انا نجوز وجود جسمین لا یتلاقیان
ولا یکون بینهما ما یلاقیهما قالوا اما الذی نتوهم کون الخلاء وجودیا او ان بین ذینك الجسمین ابعادا فذلك وهم کاذب کما ان
من توهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودی والذی یدل علی بطلان القول الاول ان
الجسمین اذا فرضنا بحیث لا یلاقیهما جسم قد یکون ما بینهما اقل من ذراع وقد یکون ما بینهما اکثر من ذراع او اقل والقابل
للمساواة والمفاوتة لا یکون الا امرا موجودا او هو هو ما بحضا فیکون جوهرا مقداریا لا محة وهذا بخلاف الابعاد المتوهمة خارج
العالم فانها امور کاذبة ممتنعة الوجود واما الذی یدل علی بطلان مذهب الفریق الثانی امران الاول ان الخلاء اما یکن حصر
وتقدیره لا مر وهو من خواص الکم فهو اما کم او متکم والکم اما منفصل او متصل وکون الخلاء منفصلا باطل لان حصوله من
وحدات غیر متجزیة فکان یستحیل ان یطابقه الجسم القابل لا الی حد ولان الکم المنفصل عدد والعدد غیر ذی وضع ومکان
الجسم ذو وضع فالخلاء اذا کان کما فهو متصل وان کان لا متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان کان الاول
فهو جسم والمفروض خلافه وان کان الثانی فیکون مقارنا لجوهر ذی وضع فلم یکن خلاء هذا خلف وهذا التقریر اولی مما
قیل فاذا کان لا متصلا بالذات فلا شك انه کم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتی کان کذلك استحال ان یوجد الا فی
المادة فیکون جسما هذا خلف وذلك لانه قد مر ان مجرد کون الشیء مقدارا غیر مستلزم لکونه ذا وضع واما اذا کان کما
بالعرض فیکون متصلا بالعرض بما عرفت فلم یکن بحیث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادیر یکون قابلا للابعاد والمفروض
خلافه هف وهذا اولی مما یقال فی انه لا یخلو اما ان یکون الخلاء حالا فی المقدار او المقدار حالا فیه او هما حالین فی ثالث فعلی
الاول یکون حالا فی المادة لان المقدار حال فیها والحال فی الحال فی الشیء حال فی ذلك الشیء فیکون الخلاء ملاء وکذا علی الثانی
لان محل المقدار مادة وعلی الثالث کان الخلاء جسما اذ لا نعنی بالجسم الا الذی فیه قابلیة الابعاد فثبت ان الذی فرض خلاء هو
جسم فالقول به باطل **بحجة اخری** هو ان الجسم لو حصل فی الخلاء لاستحال ان یکون متحرکا او ساکنا والتالی محال فالمقدم
مثله بیان الاستلزام ان الخلاء لا یخلو اما ان یکون متشابه الاجزاء او مختلفها والثانی محال لان ما به یخالف جزء جزءا

اما ان یکون لا زما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم اما لنفس ماهیة الجزء او لامر زائد علیه لا و لحط لان الخلاء عبارة عن الابعاد
المفارقة فلا اختلاف بین اجزائه فی هذا المفهوم کیف واجزاء المتصل الواحد متشابهة فی الماهیة والثانی ایضا باطل لان
لوازم الماهیة مشترکة بین افرادها وان کان وجه التخالف عارضا فلنفرض زواله لکونه ممکن الزوال حتی یحصل التساوی بین
الاجزاء المفروضة للخلاء واذا کان کذلك استحال ان یکون موضع مطلوبا بالطبع للجسم ولا آخر مهروبا عنه بالطبع واذا کان کذلك
لم یکن للجسم مکان طبیعی ثم لا یکون له سکون طبیعی ولا حرکة طبیعیة وبعد اثبات انه لا یکون له حرکة ولا سکون قسریان لان
القسر فرع الطبع ولا ان یکون له حرکة ارادیة او سکون ارادی لاستحالة ان یختص احد المثلین بحکم دون الآخر اقول هذه
الحجة لا تفید ازید من ان لا یکون مجرد البعد مطلوبا داعیا للحرکة فیجوز ان یکون مطلوب المحرك مکانا مع ترتیب خاص وایضا لا
یلزم اذا کان لشیء واحد امکنة متشابهة ان یمتنع سکونه فی واحد منها فان امثال هذه المواضع ایما اتفق للجسم الحصول فیه
وقع بطبعه فیه کحال اجزاء العنصر الکلی کالماء والهواء ولولا ذلك لما کان سکون ولا حرکة بالطبع لشیء من اجزاء العنصر
الواحد فی حیزه **بحجة اخری** وهی المعول علیها ان الجسم اذا تحرك فی مسافة فکلما کانت مسافة ارق کانت حرکته فیها اسرع
وبالعکس ابطأ لان الرقیق شدید الانفعال والغلیظ شدید المقاومة للدافع فاذا فرضنا حرکة فی الخلاء فلا بد وان یکون
فی زمان لانها قطع مسافة منقسمة الی اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حرکة اخری لذلك الجسم فی ملاء
علی مثل تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عدیم العائق علی نسبة معینة ولیکن زمان الاول عشر زمان الثانیة ثم لنفرض
حرکة ثالثة فی ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانین فاذا کانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول کان زمان الحرکة
فیه عشر زمان الحرکة الثانیة لما قررنا ان زیادة اللطافة توجب نقصان الزمان علی نسبتها فوجب ان یکون زمان
الحرکة الثالثة الذی هو عشر زمان الحرکة الثانیة مساویا لزمان الحرکة الاولی فیلزم ان یکون الحرکة مع العائق کهی لا معه
وان فرضت رقة مسافة الثالثة علی نسبة اکثر من نسبة الزمانین کان زمان حرکتها اقل من زمان الحرکة الخلائیة و
هذا اشنع حیث یلزم ان یکون الحرکة مع العائق اسرع من الحرکة لا معه واعترض بان المحال انما یلزم من اخراج الحرکة من
ان یستحق لذاتها زمانا معینا لم یعلم استحقاقها الزمان بحسب ما فی مسافتها من المقاومة وذلك باطل لان الحرکة بمهیتها
قطع المسافة ولا محة قطع جزء المسافة سابق علی قطع الکل وکذا قطع جزء الجزء سابق علی قطع الجزء فالحرکة لذاتها تقتضی
زمانا ولذلك حرکة الفلك فی زمان وان لم یکن لها مقاوم ولا معاوق نعم قوام المسافة یوجب طول الزمان لا اصله فاذا

بثبت ذلك فالحرکات الثلثة متفقة فی اصل الزمان الذی بازاء اصل الحرکة وهو حاصل للحرکة التی فی الخلاء واما الذی بازاء
المقاومة فلا شك انه یقصر بقلة المقاومة ویطول بکثرتها فالساعة الواحدة فی مقابلة اصل الحرکة وباقی الساعات بازاء المقاومة
کالتسعة مثلا فاذن اذا کانت مقاومة اخری عشر تلك المقاومة کانت تلك الحرکة تستحق ساعة واحدة لا جل ذاتها وعشر
تسعة ساعات اعنی تسعة اعشار ساعة لاجل ما فیها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا یلزم من هذا
تساوی زمانی ذی المعاوق وعدیمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازی وستعلم وجه اندفاعه
فی بحث المیل **بحجة اخری** سیاتی فی مباحث الحرکة ان الحجر اذا رمی قسرا الی فوق فهو انما یتحرك لان المحرك افاده قوة تحرکه الی فوق
فتلك القوة انما یبطل بمصادمات الهواء فلو لم یکن فی المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تصعف فلا رجوع
للرمی الابعد وصوله الی سطح الفلك ولما لم یکن کذلك علم ان المسافة غیر خالیة وهذه ضعیفة لعدم دلالتها علی وجود الملاء
فی العالم اصلا علی وجوبه ولا یدل الا علی ازید من وجود الهواء فی بعض المسافات التی ترمی فیها الحجر مع جواز ان یکون فی
خلالها خلاء کثیر وبعد ما ینتهی حرکتها الی السماء ایضا خلاء صرفا **فصل فی ذکر امارات استبصاریة یدل علی
بطلان الخلاء** الاول ان الاناء الضیق الراس المملوء من الماء اذا کان فی اسفله ثقبة ضیقة ینزل الماء منها اذا فتح راسه ولم
ینزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبیعی لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول الزیبق وبنزول الماء
عند اتساع الثقبة وبنزوله ایضا اذا کان نصف الاناء فیه هواء فندفع بان فرط ثقل الزیبق ربما اوجب زیادة مدافعة
الهواء فیضطره ذلك الی التحرك فاذا لم یجد مکانا وراءه اضطره ذلك الی مزاحمة الزیبق کما فی مزاحمة الماء ودخوله فی نواحی
الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزیبق ولم ینزل لان الطبیعة یفعل الاسهل فالاسهل فلا یمتنع ایضا ان یکون وقوف
الماء اسهل علی الطبیعة من تعظیم حجم الماء الثانی ان الانبوبة ان اغمس احد طرفیها فی الماء ومص الطرف الآخر یصعد الماء حال
خروج الهواء مع ثقله الطبیعی فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبیل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة و
تلازم السطوح لیس بسبب ان للخلاء قوة جاذبة کما سنبطله ومما یؤید ذلك انا اذا فرط الانسان فی مص القارورة او المحجمة و
کانت رقیقة انکسرت واذا وضعنا المحجمة علی السندان ومصصناها فانه یرتفع السندان بارتفاعها والثالث انا اذا
ادخلنا راس الانبوبة فی قارورة وسددنا الخلل الذی بین عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة ینکسر
القارورة الی الداخل وان ادخلناها الی الداخل ینکسر الی الخارج وان مصصنا المجوفة ینقلب الهواء نادرا وربما ینشق الرابع

لو امكن الخلاء فينزل الماء من الاواني الضيقة الرؤوس ولا حاجة الى صعود الهواء داخل الاناء فكنا لا نرى النفاخات والبقابق لاصحاب الخلاء تمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة المكانية او ايجاب حركة بقة لانتقال السموات من مواضعها او بان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه اجواف خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه سطح جسم اخر يلزم تحقق اجسام بلا نهاية وهو محال وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره جسم اخر فجاز الخلاء فالكل مندفع بادنى تامل واقوى متشبثاتهم انا اذا رفعنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله رفعا مستويا دفعة عند الحس فلا يخلو في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل البعض فيلزم رقة التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما في الحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها اذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فعلم ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان تمر بالطرف ولا امتناع ان تكون في الوسط دفعة بلا مادة او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان او ان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا كان مروره بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا حين كونه في الطرف وذلك هو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الاملس وما نرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كب الثقب في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير ولو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيه شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطرفين من الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المط وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول ميل في زق مضموم الراس تزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد ويسعه معه [؟] فلولا ان هناك خلاء لما استحال ذلك وخامسها ان الدن يملو شرابا ثم يجعل الشراب بعينه في زق ثم يجعلان معا في ذلك الدن فيسعهما الدن فلولا ان في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق لما استحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه لو كانت العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان نستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما يكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد

تكون

تكون طبيعية وقد تكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا عظيما بعدما قبلت مقدارا صغيرا او حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا لقيها برد الماء تكاثفت عودا الى المقدار الطبيعي فيتبعها الماء ضرورة الخلاء وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انقباض ما في الزق او انبساط محيطه او ارتفاع جانب منه كما في ذلك بقدر ما دخل من راس الميل فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس بامكان انقباض بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحس او يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار او هواء او يتكاثف فيصير اصغر فصل في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان للخلاء قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني التي تسمى سراقات الماء ويجذب في الاواني التي تسمى زراقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما الثبوت في داخل الجسم او في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا للاجزاء او للكل والاول محال لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك اخر فاذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم محركا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب اخر والثاني ايضا محال لان تحريك ما يتركب من الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان يكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعد الى فوق فاذن لا ينفعل من الخلاء الاجسام تخلل الخلاء بين اجزائه فيرجع ذلك الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها من بعض وهو باطل لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وايضا وان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب محال وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا من نفسه لاتحاد الهوية وجاذب الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم الى ما فوق لا بد وان يكون ملازما له مستقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا بتحرك اليه ثم ان لم يكن ملازما له فمن ازال الجسم فيتبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقيا للخلاء الاول في آن وفي آن واحد لا يحرك الشيء شيئا وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي الجسم قوة يحركه يحركه الى الجهة وهذا بناء في تشابه الخلاء تذنيب زعم المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا وعرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه بل سطح الفلك هو المكان على انهم يجعلون السهم النافذ

في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان لاسفل المكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كما ويقولون لان السطح الحاوي مكان الماء كالفلك سطح الماء مكان الحوت احتجوا بان الفلك الاعلى مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة وما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد لامرت الاشارة اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه يلزم ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون للمحدد مكان نعم ان اسلم المذهب والتحقا القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية وانطباقه عليها احاطة وانطباقا لذي وضع بذي وضع آخر وعليه وبراهين تناهي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعدا اخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى المادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا بقابل للاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذي يستوي عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع الماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل من الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو وجهين فيه استعدادية وهو ينفعل من العقل بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لاجل ضعف وجوده ابتداء فان استكمل ينفصل من البدن لا كانفصال الجسم من جسم بل كانفصال الكاتب عن كتابته او قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وسيأتي في مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد

الفن الثاني في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه الى القواعد الاربعة اما الرسم فاعلم انه لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة له الا المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثل في ساير المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا يعرف

(في الهامش: لان حركة الفلك ليست بمكانية بل وضعية)

لا

الا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والامور النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا الكيف هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية للقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه بحث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثر متحكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين بنفسه ولانه معلول الحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لانه لا يقتضي كل منهما تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول انه كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصوره خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان يقرا الاول منصوبا والثاني مرفوعا ولا يلايم هذه القراءة لتمام الرسم وسادسها انا حملنا عبارة التعريف بما لا يوجب تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف

هيئة الوجود وهيئة الاعتدال والاستقرار وتقال الهيئة الجوهرية والعرضية وتقال الهيئة للمحسوس والمعقول ...

وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيها الهيئة التاليفية والتاثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصورها متوقف على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصورها تصور غيرها الا ان تصور ايقاعه لولا المتصورات غيرها ويدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترازا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمتنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بسبب اختلاف التعبير عن كل قسم بما ذكر وجوه طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فهو الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة بجعل المجاور حارا والسواد الذي شبحا مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الامام هذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء في شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انها من هذا الباب و ذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وسنعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام الرازي وهذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وهذا اعتراض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات فان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول ولا يخفى ان البحث مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارقات العقلية بالذات ولا بالعرض وهو عارض النفوس بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنه في الرياضيات قد يقع البحث عنه من حيث افتقاره الى المادة

في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة الى غير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد بالتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بانه لم يكون معنى الكيفيات النفسانية بما لا يتعلق بالاجسام انها لا تتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا تتعلق بها خاصة بحيث تستغني عن النفوس اما الذي ذكروا في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهو اما ان يكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم يكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا والاول هو المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال و لا قوة طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم فهذا تقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا هي استعداد ولا نفسانية فلا جزم بان ما يكون كذلك لا بد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثال لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون كذلك فاما ان يكون متعلقة بالكمية او لا يكون فالذي لا يكون فاما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها تفعل فعلى الاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك ومع ذلك اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول **فصل** في خاصته وفي تقسيمه وتسميته بسبب القسمة اما الخاصة المساوية التي يعم افراده فهي انها تفعل في موادها اشباهها كما في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان تفعل اشباهها في البصر قيل هذه الخاصة غير عامة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الالتهابات من طبيعيات الشفاء في بيانه انه لم يثبت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب

يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان لا تفعلان مثل نفسهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس غيرهما مثلهما وكذا الثقل والخفة فعلم شمول هذه الخاصة لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثال لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليس من المحسوسات كما زعمه وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلها الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى الحسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات البسايط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم لشخصها او نوعها لان في الحرارة انواع كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل الانفعال من العسل لكنها انما حدثت على انفعال في امور تكونت عسلا فانها انفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها سريعة الزوال شديدة الشبه بان ينفعل منه وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات يعرض للحواس فاذا قيل لهم ان انفعال الحاسة ببعضها دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل انفعاله من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزئة بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الاثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في الطعوم الذي يقطع العضو تقطيعا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا شديدة النفوذ هو حريف والملاقي

لذلك التقطيع هو المالح وكذلك القول في الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب ثم الذي يميز اللون من الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الاخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المحسوس للبصر اثرا وللمس اثرا اخر قلنا الاثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشيء ومثاله لا بد ان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد بخلاف الاشكال اذ لا تضاد فيها وجه اخر الاحساس بالشكل يتوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر قد يرى الصفراوي مرا وفي ذلك دليل على انه لا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهات لها لون يستر لونه الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لا ان المرئي هو الوضع وليس الاحساس بمجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وان صدق ان اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد اخر بحال الاخر كان لونا وطعما اخر وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا اخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات متوسطة ولا شيء من الالوان متوسطة فليس شيء من المزاج لونا و ايضا هذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور غير الامزجة **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول **فصل** في الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات

والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه
الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اى يصير هذا الجمع والتفريق ليس من اوليا
بل من التابع والخاصة الاولى هي التحريك الى فوق والتحقيق في هذا الرسم المذكور في الحد وهو اولى من المذكور في الشفاء فان
فعل الحرارة فعلها الاولى يحدث تحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ
القوام وتصعيدها اللطيف من باب الوضع اى اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله
التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جسم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير شبيها لا مجرد اثر ما اعم
من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصية الاولية في
الحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير و
غير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضي ذلك الى الانقلاب بجوهره فيصير الماء هواء
والهواء نارا او ربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويجمعها بما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية
وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسايطه ولا ضعافه فان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل
الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسايط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو
اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حصل تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد
وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعيد والتفرق
بناء على العايق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشاكلات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها
تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس
كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد
تجمع بين المختلفات ايضا كما .. بياض بيض وصفرته لازما لا انا نقول اما تفريق الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزأ منه
هواء وقع التصرف بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم لم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا واما
فعلها في الحطب فلان اجزائها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما رمدت تلك الاجزاء اليابسة الرمادية واما

الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تفريقها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا اعينت بما يزيدها اشتعالا
كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال شيء منها الى التصعد
جذبه المايل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل بعايق ليس دليلا على انتفاء
الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة في قوامه ثم ان النار تفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف و
كذا نظايره اعني التي للمحسوسات ليس حدا لانه ليس مركبا من المقومات ولا ايضا برسم لانه تعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن
الى الماهية الملزوم وفيها ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لم ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق او الجمع بين المتشاكلات و
التفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها واثارها
بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما افاد الحس ماهياتها لكن في ذلك وهي حاصلة له بذكر اللوازم واعلم ان من القدماء
من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان
لها ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة
عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي من فعل البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة
ولان الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفايضة من عالم النفوس على الابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه
الحرارات العرضية **فصل** في ماهية الحرارة الغريزية وانتهاء ما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة
من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفايض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك
لانه بمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كان الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يشك
فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية
التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار ام
ذلك توسع واطلاق الحار على مادته الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت فيما منه الحرارة انه يفعلها
بالذات فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او
يمنع عن التحليل فليس بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة للحرارة النوعية

الخارجية ام لا قال الشيخ في القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان
السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد
بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فانها انما تمانع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تمانع البارد الوارد والحرارة
الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية من ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية آلة القوى كلها والبرودة منافية
لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكي في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة الغريزية التي بها يقبل
البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
يوجد مناسبا لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير حر الشمس في
عيون الاعشى وبين حر النار فتلك الحرارة منبع الحيوة التي لا تتبع النارية وبسببها صار الروح جسما الهيا نسبته من المزاج
الاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام وزعم الامام الرازي انها هي النارية
فان النار اذا خالطت ساير العناصر افادت حرارتها المركب نضجا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر
بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما
تدفع الحر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك
فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا
الغريبة جزأ والغريزية خارجا لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزمه على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه
يفعل افعالا لا يقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر و
بين ان يدفع ضرره والحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وامرضته زمانا ولا
شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة لمن تحرق بدنه بالنار او يحمى بالاهوية
الحرورية او الحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة
بعد اشرافه على الافتراق والفساد ما هي الا هذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعلى
ساير الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور لم هي صادرة من لا شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا التعقيد والسكون او من
النفس والنفس لا تفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فالبعد من الحق قول من نسب الحمية والتغذية والتوليد باقي كل منها

من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة شانها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كباقي الاسطقسات طبعها
متداعية الى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفرق هو الحار الغريزي باستخدام
النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يتم لا شيء من هذه الكيفيات لاسيما الحرارة ومن
نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة وكما ان طبيعة النار حارة الجوهر كان مفيد الوجود
وجودي الجوهر فكذلك مبدء الحرارة الغريزية نفسا كان او طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لا بحرارة
زايدة على ذاته بل ذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع اعلى واشرف من هذه الحرارات وهذه بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه
النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية علية غير محسوسة بهذه
الحواس فالطبيعة والنفس عندنا حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة والروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر
ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم
قد تعدم ولا توجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما انه فرق بين الوجود والتكون وهذه المباحث بعيدة عن
اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في ماهية الرطوبة واليبوسة وانتهائها ورد في كلام
بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ في الشفاء بانه لو كان الرطوبة لكان
اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة وليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول
للشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الجسم القريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول
الشكل الغريب وتركه وقال الامام الرازي ان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية
بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به
سهولة الالتصاق اذ لا شك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير وليس العسل اسهل التصاقا من الماء وان
عنيت شدة الالتصاق او كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب
وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي
ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها الاخرة سهولة الانفصال للنافي صعوبة الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير
الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على انه

لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محال لمنع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا تم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة لولا مانع فرط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهده من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد تنور شتوي شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد القبسة فداخلة الهواء بحالها ومنها انه يقتضي هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هيف والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه شبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والجواب تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وترك اولى واما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتفرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق وترك اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر واما اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليست منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع من التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انها سواء فسرت بالقابلية

او بعلة القابلية وسواء كانت القابلية صفة وجودية او عدمية فهي لا يلزم ان تكون صفة زايدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع ساير القابليات لا من شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال كما ثابتا له لذاته استحال ان يستند الى علة زايدة واما على تقدير كونها علة القابلية وهي عدمية فلعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فلا اشبه انها غير محسوس ولعل الذي يقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس بها دائما فلم يقع شك في كون هذا الفضاء خلا صرفا واعلم ان الشيخ مال في فصل الرطوبة غير محسوسة و ذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة وهذا احسن والله اعلم بالحق

فصل في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

اللطافة قد يطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا والغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفا ويشبه ان يكون التخلخل مشابها للطيف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يعقل الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا يستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها من بعض على فرج فيتخللها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به ههنا ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل مع انفعال وقع فيه ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك بعينه الرقة المفسر ههنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فيلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع ان اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال فهي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يصعب

تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس مع قلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة واعلم ان هنا رطبا ومبتلا ومستنقعا فالرطب هو الذي سوية الموضوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمجاورة رطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المستنقع والجفاف مقابل البلة

فصل في الثقل والخفة

وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال في الحدود والميل ما اعتاد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة فدل على انه مبدا المدافعة لا نفسها وهو غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس فيهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية وبعدهما عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان من اثبت الميل او غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها الجاذبان المتساويان حتى وقعت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها فعلا يمنع عن تحرك الاخر اليها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الى جانب العلو والسفل وفعلهما الوتر فالى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدا غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الوضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس بكرار كما نعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مركز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول القاتل للجهات كما زعم الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج من الثقيل الحقيقي المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي الى فوق ثم ان قوله قوة طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة او مبدا المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل هو الميل السافل والخفة هو الميل الصاعد والقسري الى خلاف الطبيعي واما النفساني فقد يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند ما يكون في احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية اقول هذا الوضوح برتبة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه

ولازمه عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الوضع الطبيعي او النفس عند الارادة باستخدام الطبيعة ولا ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة يقتضي قربا الى الوضع ما ويلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه بعينه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا لا يندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الذي بين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي تكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات كانت تتصل عليه مما يماسه ويخرق به فكلما اضعف بذلك قوي عليها الميل الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدا المدافعة وقوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع انها مجذوبة الى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئهما القريب وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما معنى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك ينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد في الكم والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل من دانا سبب الطبيعة سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف الاجسام في قبوله والتعصي عنه بحسب امور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي ما هو بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى بحسب الطبع اكثر تعصيا وامتناعا من قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع المانع كالتبنة او المتخلخلة الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او بغير ذلك وثامنها انه لا يجوز اجتماع حركتين

متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة فتحركه بالعرض كذلك يجوز
ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله
بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر
بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم
فالاكبر اشد ميلا من الاصغر وفي الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي
الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظته واما القسري فبحسب ما اشرنا
اليه اذا تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري ويقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب
القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجة مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا واخذ
الميل القسري في الانتقاص مع قوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد
الطبيعة ميلا مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف ويكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من
الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري لا يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده
وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تاثير غيره حيث يبطل بها البرودة المنبعثة
من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء حرارة
وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين حالتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه فيسمى
حارا وتارة اميل الى تلك فيسمى باردة وتارة متوسطة بينهما فلا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة مع ما يعاونهما من الامور الخارجة كالهواء المتبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما
ذا ميل واحد شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كان ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين
الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة الغريبة للماء ان خلو الجسم عن الميل ممكن كما في كونه في حيزه الطبيعي
وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي تتجاذب طرفاها بقوتين متساويتين
ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها
لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما الجسم الابداعي

القسري وجد على كماله الاتم من غير ما يتوسط من ميليها الطباعي كالافلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها
لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان مقاومة اسكان الاشرف ولست على انها في اقصى الكمال
من قوتها الطبيعية فيوجد لها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا
بما يلقه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته
وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف
الى الفوق وغير الطبيعي كجلب ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يجعل اسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتمادا واحدا
بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى ساير الجهات اسم مخصوص وذهب بعض اخر الى انها متعددة
متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازما كان او مجتلبا غير باق وقال
ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدها الحركة
فان من فتح بابا او رمى حجرا فانه يتحرك يده ثم يتحرك المفتاح والحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في
المقصد وابو هاشم على ان المولد في الحركة والسكون هو الاعتماد واستدل بان ابطال الحركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه
ما لم ينفذ فيخرج عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل من الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان
فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدار على
نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال
حركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد
فانه تولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط
كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الالام بشرط
توليده تفرق الاتصال وللاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل
غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري
البقاء في الجسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به بعض العلماء على
بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك

المعلول عن علته فالصحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول كما يقتضي بقاء كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالته الان السعى الميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المط طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى المط فلا يكون الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحاد بعشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض افرادها تدريج وليس كالحركة التي هي تدريجها الشيء كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده في الوصولات الى الحدود مطالب غير منقسمة في الحدود والموجود في حد غير منقسم كان في آن وان استمر قليلا او بعد ايضا وثانى عشرها ان لا تنافى بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط وكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم اخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتنافيا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الحجر الصاعد والهابطة انما حصل من تقاوم بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما متعددان جميعا في ذلك الزمان الا في الطرفين ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات الملموسة وليس منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع بل امر آخر من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرهما فليس من هذا الباب اما اللين فلم يعتبر الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلب فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر واما الشكل فقد علمت واما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا فكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا من اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما ساير الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليين والانفعاليين فاللايق ذكرها موضع آخر حين التشغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المذوق كالملموس لكن اخرناها لكون البحث

عفا

منها مختص بما ولنا اردافه الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود واستعدادا لافاضة العلوم لكمال الوجود **الباب الثالث** في الكيفيات المبصرة وفيه فصول **فصل** في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من قبيل الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء الشفاف المتصغرة جدا الكثيرة السطوح المتعاكسة منها النور بعضها عن بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ النور الضوء في اجزاء صغار جلية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاطها الشفيف بالهواء وربما يشد السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكون نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصور المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد اعلم ان الشيخ ذكر في فصل رابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال لا شك في ان اختلاط الهواء بالشفيف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى لبن العذراء فانه قد يكون من خل فيه طبخ المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي وبالغ في تصفيته ثم يخلط المائان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه يبيض في الطبخ بالنار لا بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها ان اختلاف طرق الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض الا حد في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف فهاهنا اربعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن اختلافها الا لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا التحقيق بافادة في الشفاف دلالة

الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض اوىٔ من كلامهما على ان سبب البياض لا يجب
ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان
يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم من سوء فهمه او سوء ظنه بقول الشيخ في بعض
عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون
ابيض ولونية لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض و
اثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة
فغير صادق اذ كذبه الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ الاسود لما فيه من قوة قابضة فيحا
وينعقد والبيضاء غير نافذة ومن اصحاب الاكسير انهم يبيضون نحاسا كثيرا برصاص قلعي وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه
وربما تمسكوا بان مادة البياض يقبل الالوان ومادة السواد لا يقبلها فدل على ان مادة البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز
ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم السبب الثاني اقول لا شبهة في ان القابل ما دام اتصافه بلونه
لا يمكن اتصافه بلون اخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون اخر وكذا في السواد وساير الالوان بلا فرق فان فرق
بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من صفات الاشياء على
العلم والوجود دون وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى الصوحث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما احتج
بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب
ان الصغرى كاذبة لانه لا يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الحلوه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان
الجامع للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم باطل
كذا الملزوم وهو ممنوع بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق **تتمة** اعلم ان كل ما يحدث
من الالوان بسبب طبيعي مساوي او منضج طبيعي وبالجملة استحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث بصدد فعل في محل وان كان بعد حركة
مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القوسية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجليد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين
موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والاخر من تغيرات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار بحسب اختلاف
المظاهر ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا

في بيانه

في بيانه وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب
بحكم المشاهدة ولا يخفى ان المشاهدة انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا
التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا **فصل** في النور المحسوس واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق
للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمن نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية
ونفسية وحسية والواجب تعالى نور الانوار غير متناه الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد
منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف اثارها على حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من
حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرح حكمة الاشراق وان اريد به هذا
الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني
لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة والاستحالة بل يقع دفعة من المبدأ الفياض
في كل قابل اما بمقابلة نير واما بذاته وكذا ينبغي على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعداد
ينفعل بها من تاثير فاعل قريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة و
اللين والصلابة وامثالها وكذا من الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق والتفريق
والجمع وما يناسبها وكالبرودة الموجبة للثقل والخفة والكثافة والجمود وامثالها بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة
بلا استحالة وانتقال لكن الذاهبين الى انه جسم اشتهر منهم ان النور اجسام صغار ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان
اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا ينفصل اجزاؤها منها دائما والا لزم ذبولها والانتقاص وخلو مواضعها
من تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل من جرمها فتكون اجسامها اجساما مستحيلة
غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات واما الذي ذكر في كتب الفن لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة ... ...
فوجوه الاول انه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون ساير الجهات لكن النور يقع
على الجسم في كل جهة كانت له والثاني ان النور اذا دخل من الكوة ثم سد دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تبقى او تنعدم فان
بقيت فهل بقيت في البيت او خرج فان قيل خرجت من الكوة قبل انسدادها فهو محال لان السد كان سبب انقطاعه فلا بد ان
يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم

يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها النور اما ان يكون هو
عين كونها اجساما او اما ان يكون مغايرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم
مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية ينفصل عن المضئ ويتصل بالمستضئ فهذا ايضا باطل لان تلك
الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا
لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد
ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه
الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبناه على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون
حدوثه بالحركة بل ما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل
الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرأ المانع لم يقع الافاضة فيعدم الفائض بلا مادة باقية عنه لان
وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في
ذلك بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الاعراض
والجواهر الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شئ منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين سببها الفاعل الا بعد زمان عقيب استحالة
واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم
ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشئ وحقيقته والا انتقض الدليل بالوجود
لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الوجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما
جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها
واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه

النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار
بها على ابصار شئ آخر تعريف لما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب
الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل و
يختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الغلس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهدوا ما هو اكثر ظهورا من الاول

ظن

لون ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل
المظلم لضعف الحس في الظلمة توهم انها كيفية زايدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يراها وكذلك نسبة لمعان السراج الى
لمعان القوي نسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج تزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه
ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى لونها
لا لخفاء في نفسه كما انا نحس بالليل لمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم
لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول لابد
اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زايدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخلو اما ان
يريد به ما به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل لانه لو كان الضوء امرا اضافيا واقعا تحت مقولة المضاف لم يكن محسوسا
اصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التاثير فثبت
ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا
على ضوابط الاشراقيين عند ما اوردنا الوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة
عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود
اللون والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او
صفة نسبية او غير نسبية والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون
مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء
كيفية ثبوتية زايدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا
باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو
كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضد البعض وهو محال لان ضد الضوء الظلمة والثالث ان اللون يوجد
بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون
الاخر والرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضئ اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة تنعكس منه
الضوء واللون معا اذا قويا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان

قيل هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك المقابل فنقول فلم اذا اشتد لون المنعكس منه ضوءه اخفى ضوء المنعكس
اليه وابطله واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مدفوع بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من
شانها ان ينسب ويضاف الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم و
لكنهما متغايران بالاعتبار كما ان الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود
خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن
امتزاج يقع بين حاملي هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت اشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال
كون الالوان غير زائدة على مراتب تركيب الانوار فعلى هذا اصح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا قول القائل انه غير اللون
لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو مندفع بما
مهدنا بان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف
بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة يقع بين امداد من النور وامكاناتها وفعلياتها وقوتها وضعفها واصلها و
عارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة النور وامكاناتها وفعلياتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان
امور جادية في الاكثر او متعلقة بها وبالمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب ان يحصل
من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام فيها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر
بمقابلة النير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين الماهية لم يقل
بان كل وجود عين كل ماهية ليلزمه ان لا يطرأ وجود على وجود ولا يتضاد وجود لوجود فالالوان مختلفة الاحكام وبعضها
امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات مختلفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي ماهيات
لا بما هي موجودات مع ان الوجود والماهية واحد وكذلك النور والالوان واحد ولا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي
سميع واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما جئناه وكذلك الوجه الرابع بادنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون
لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط
وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على
ان الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان

الصقيل

الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى المقابل ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة
بينه وبين المنعكس اليه لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس
منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء
والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء ان كان من
ذاته لا بان يفيض من مقابلة كالشمس يسمى ضياء وان كان عرضيا كالقمر فيسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا اي ذات ضياء وذات نور واللمعان هو النور الذي به يستتر لون الجسم وهو ايضا ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعا
والثاني كما للمرآة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض الضوء الاول
وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس
فهو الضوء الثاني والثالث فهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا ويتقدم الظل
على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان لنا كما اذا فتحناها في
الظلمة لا ندرك فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى و
لا اضافة قوة امكانية لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبيا محضا واعلم ان الالوان غير
موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود مانع
من الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على
تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر
لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس
الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا وللقائل ان يقول لا شك ان اللون له ماهية في نفسه وله انه يصح ان يكون
مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة فللجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود ذلك
اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى
ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة
وان كان غيره امكن ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار **تذنيب** ربما يظن ان الظلمة من

شرايط رؤية بعض الاجسام كالاشياء التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانا لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرايط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف او تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انفلات الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء الانقياد للشكل والموج الواقع في المتقارب فهكذا يحصل انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه اخرون فان التموج محسوس باللمس وكان الشديد منه ربما صرفه من الصماخ فاسدة والقرع والقلع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج بصوت ولا القرع ولا القلع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الامور الثلثة مجهولة فهي غير الصوت

فصل في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا ندرك جهاتها كما ان اليد تلمس الملقاه ولا تشعر به الا حيث تلمس من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك البعيد الا حيث انتهى اليها ولا التميز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان اثر الجهاد في القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد الاذن الايمن ولا شعور بالجهة والثاني بانه لولا ما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن

الاشكال

[حاشية: وارد اما [illegible] الحس عن [illegible] لضعيف [illegible] في [illegible] فليس [illegible] عظم صورتها م]

الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الحس هو المحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل المتموج وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي البعد والقرب غير موجودين من هنا والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا اوليا بالعرض فكلما احدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه شيء من الحواس من الهيآت ومقادير الابعاد بينها وبين الجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه

فصل في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصدا والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته وتقعير الاجسام وقصره وشدة انفراجه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها ويحدث من هذه الاسباب هيئة يتادى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فكلما ازدادت الاسباب ازدادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصدا فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاومه ذلك المتموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرده ينصرف الى الجانب الخلاف ويكون شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى ثم يحدث من ذلك صوت هو الصدا واذا تكرر ذلك من الجانبين بوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث في ما بين الطشت المقروع طرفه بقارع واما الحرف فهو ما يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح ومجاز ونسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بان يكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع على ان يكون ما به التمايز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان معنى التميز في المسموع على ان يكون ما به التمايز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود مزيد توضيح للهيئة الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها

فصل في تقسيم الحروف

[حاشية: لذا يمكن بسرعة تكفيه لزيادة الكيفيات نظرا الى [illegible] ان يكون احترازا عن [illegible] الغنة والبحوحة [illegible] الكلام في دلالة قوله تميزا في المسموع م]

الى الصامت والمصوت والآنى وزمانى الحركات الثلث عندهم داخل فى الحروف ويسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا
كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة وهى
المسماة فى العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات الحركات وما سواها المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان
او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتة واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمى وليس
المراد بالحركة والسكون هيهنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحروف الصامتة من امالتها الى مخرج
احد المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوتة انما الخلاف فى ان ذلك لكونه حيث
يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت
متحركة وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب وينقسم الحرف
باعتبار اخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يكن كالطاء فآنى وانما يوجد فى اول زمان ارسال النفس
كما فى طلع او فى اخر زمانه كما فى غلط وما وقع فى وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآنى للصوت يكون بعينه طرفا له كالنقطة
للخط ومن الآنى ما يشبه الزمانى كالخاء والحاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر
الحس باعتبار اتصال الزمان بعضها من البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع المصوتة المقصورة يسمى مقطعا مقصورا و
مع المصوتة الممدودة يسمى مقطعا ممدودا والاول كالفتح او الضم او الكسر والثانى مثل لا او لو ولى وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور
مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود فى الوزن واعلم ان اختلاف حروف التسعة والعشرين فى لغة
العرب وما سواها فى بعض اللغات اختلاف بالنوع فهى انواع متمايزة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف
فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا مضموما او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فلكون هذا الياء الذى
يتلفظ بها زيد الان او فى وقت اخر او يتلفظ به عمرو فى وقت مخصوص ومنع مخصوص واراد هذه المسائل التى العلوم الطبيعية

الباب الخامس فى الكيفية المذوقة والمشمومة وفى اثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** فى الطعوم الاجسام اما ان يكون
عديمة الطعم او ذوات الطعوم والاول هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة او عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما
مما لا يتحلل منه شىء يغوص فى اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل فى تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوى واما الذى
له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة فى افراده تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفاهة والعفوصة و

القبض

القبض والحموضة وذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل فى الثلثة اما حرارة او برودة او قوة
معتدلة بينهما فالحار ان فعل فى الكثيف حدثت المرارة وان فعل فى اللطيف حدثت الحرافة وان فعل فى المعتدل حدثت الملوحة
والبارد ان فعل فى الكثيف فالعفوصة وفى اللطيف فالحموضة وفى المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت الدسومة
وفى الكثيف الحلاوة وفى المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح لانه
مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج
مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من
الملح المأكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت
قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير لين بعفوصة ثم ينتقل الى
الحلاوة والعفص والقابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان فى
جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكاجتماع الحرارة
والحرافة والقبض فى الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه فى الهندبا وربما يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انه مع ما
يحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك كطعم
واحد متميز فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان فيسمى بالجملة حرافة والاخر يصحبه تفريق من غير اسخان
وهو الحموضة والاخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد
على هذا القدر فاللايق بايرادها فيه علم الطب **فصل** فى الروايح المشمومة ليس لانواع الروايح عندنا اسماء الا من جهات
ثلثة احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرايحة المسك ورايحة العنبر ورايحة النرجس وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة
كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلى فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من مشاكلتها الطعم فيقال رايحة حلوة ورايحة
حامضة كان الروايح التى اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بهذا اخر الكلام فى احوال الكيفيات المحسوسة متبعا
لما ذكره فى كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام فى كيفية الاحساس بها فيأتى فى القسم الثانى لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات
النفسانية ولنا فى هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق وجود اخر لها ولغيرها واثبات ان لها
كينونة صورية بلا مادة فى عالم غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه

الاجساد **القسم الثاني** من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول **فصل** في انواعه انواع هذا القسم من
الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين وهذا يسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل
كالمصاحية والصلابة والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل
الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر
امران احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شئ من خارج وثانيهما انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث بمعنى
ان حدوثه يترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل الا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف
يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم يتناول للاقسام الثلثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان
القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك
للفعل والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس
الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من
الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة صحيح ومريض لكن تتمة الاستعداد حتى يصير هذه
القوة بحكم الجواز الطبيعي والقوة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشئ ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان
بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يترجح لا قبول الصرع على قبول الصرع فالمصاحية والمراضية والهيئة الصارعية
والهيئة الانصراعية والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمز واللين المترجح فيهما ان ينغمز من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه لا خلاف في
ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع
فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا ثبت تخصيص معنى جامع القسمين دون الامر الثالث
فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل لا يصح ان تكون داخلة تحت هذا
النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان تعرف اصلا كليا فنقول ان جهات الفعل وما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة
فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة قوة اخرى
لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا اخر وكان له فعل
كان فعله لازما من غير تراخي استعداد لحصول ذلك الفعل ولو فرض له استعداد الفاعلية لم كان يلزمه ان لا قوة انفعالية

لحصول

لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية
اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت ما ذكرنا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشئ فاعلا بل انما القوة والاستعداد
للانفعال ولصيرورة الشئ قابلا للشئ بعد ان لم يكن بالفعل **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي فقال الشيخ في
قاطيغورياس لسائل ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا يصرع او من حيث يصرع فان
كانت من حيث لا يصرع يكون المؤنة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هيئة كل احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في
ان ينفعل او في ان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في الاجناس
الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى يتاكد وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية
القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة موالاة الاعضاء ونسبتها
البدنية شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الآن المصارعية يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق بالقوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية مثل المصارعية كمعرفة صناعة الرقص
والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال يتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة واما ما يتعلق بالقوة
المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان املكتان ان ضعفتا واما ملكتان ان
قويتا وتمكنتا وليستا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي وهو امر بدني يقوى وهو كون الاعضاء بحيث يعسر
عطفها ونقلها فهو من هذا الباب فعند ذلك الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بحسب
الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا فعلا كالمراضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه
وهذا كالمصاحية وبالجملة فان هذه القوة اما ان تشكل اضافة نحو التغير من الحالة الطبيعية الملايمة وهو اللاقوة واما
نحو ان لا ينفعل منها وهي القوة الطبيعية انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار
من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال والملكة ومن حيث انها
شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فاجيب كما في الشابين الذي فيه قوة ان يصرع اشد فيه قوة الصرع
حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى اشد فيه قوة الانصراع م
وفي الاخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شئ القوى خارجة

عن ذات القوة فان الشئ لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج ولو لم يكن الشئ موجودة اخرى بل القوة القوية موجود
واحد وهو بهويته الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس
الاخر واما ان كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون
قوة واحدة باقية يعرض لها الشدة لا القوة اخرى انضاف اليها الكيفية غير القوة يقارن القوة فتصير بها الشئ تاثيرا وفعالة
وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير
داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل الشئ اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشئ ايضا تحت ذلك
الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها
في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في
هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اى جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في قسم الكيفيات الاستعدادية الى ان
احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما
للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لاحد ان يقول ذلك
الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانفعال واما الوجوديان فاحدهما
المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة الامرين الوجوديين
وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغماز كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة
لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه
جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى يفيد هذه القابلية لان ما ثبت لذات
الشئ لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان الاستعداد للانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال
بعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس
للاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال امر وجودي فمن
هذه المعاني يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة
تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشئ يكون تحت جنس اخر وما نحن فيه اى كون الصلب بحيث

لا ينغمز

لا ينغمز تعريف لامر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث ينغمز تعريف بنوع من مقولة اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون
اللين والصلابة وجوديين تحت هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي من
مقولة اخرى واما قول القائل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغماز هي كونه جسما متكمما فمم اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية
مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهي الانغماز وان كفيا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكف
الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغماز فلا بد هيهنا من حالة وجودية اخرى هذا ما سنح في دفع هذا الاشكال لكن بقي شئ
اخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان والامتناع والوجوب ونظايرها فهي اما عدمية او اضافية و
الاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة
انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الحسية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان
لم يكن كيفية اخرى وجودية تسمى بالاستعدادية وليس المخلص من هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه هو
القبول واللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شرط كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل
للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات **القسم الثاني**
في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم يكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل
الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى
حالا فاذا صار بعينه هو مستحكما يسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان جنينا ثم
يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان محال العلم الصورة الحاصلة
وهو من الامور التي موضوعها النفس واما اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصورة
واما الحال والقائم كيف يكون متحد الهوية مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كالية لما كان اولا حالا غير مستحكم وصار الان اشد و
اضعف متمكنا نوعا فهما بان يجعلنا شخصا كما اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة تحصيل الصورة
العلمية الثابتة لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخري الحكماء
وقوم من قبلهم انها امور زايدة فيها بخروج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا
بعيدة الى الفعل بل مجرد صورة حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل

الامر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بحيث يشمل النفسانية بحالها غير محسوس ولا نوع فيه
في حد الملكة القوة او القدرة بل هيئة ثابتة لا يمحو جنسها او يؤخذ لها قسم آخر فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما ليدخل
فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون لا غير استعداد ذي يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم
الحال والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن
عدد قليل واما في كتب الصوفية فعدد من منازل السايرين ومعارفات العارفين يبلغ كثيرة كسبعمائة ونحوها فلنذكر من
الانواع التي جرت العادة بذكرها هيهنا كلا في مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا البحث عن احكامه واحواله بابا
على حدة واما ساير الكيفيات النفسانية كالقوى والاخلاق فسنذكرها في فصول **فصل** في القدرة قد مر تحقيق القدرة
في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضده ذلك
هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق
القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدور وهذه
القدرة التي في الحيوان صفة امكانية يتساوى نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا انضمت المشية اي الارادة
اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع
او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة من حد الامكان
بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته تعالى ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده
عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله الى الموجودات كلها
هذه النسبة اي الامكان فقط لانها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان
ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل منها فكانت ح فعلا لا قوة وكان الفعل
معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي في الحيوان الى القدرة التي بعينها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكلما
يوجد في الناقص يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات
الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كان المشية منه دائمة وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجوده احد
علم وارادة وقدرة وكلها موجود بوجود واحد احدي صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها

حتى

حتى لزم انه يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه مشية المقدور ولا الوجود ولا العدم او لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية
التي بوجود هذا المقدور لم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وقع التعريف
به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم
كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان تقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور
الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها
واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي مغايرة الشهوة كما ان مقابلها هي
الكراهة مغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ
يضره وقد رها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل
انها مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا
والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب
باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضر والشوق والاجماع
المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الافعال
الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تحصل
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور
مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علم والشوق التابع له سبب الفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب الفعل
كالقوة المحركة التي في الاعضاء واما الارادة لله فعند الحكماء هي عبارة عن علمه تعالى بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم
من حيث انه كاف في وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجوده على عدمه ارادة والعلم فينا ايضا اذا كان يصير سببا للوجود
الخارجي كالماشي على جدار رفيع اذا غلب عليه توهم السقوط يصير سببا للسقوط ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس
بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات
فصل في حد الخلق واقسامه الخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة

عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل بل عبارة عن كون
النفس بحال تصدر عنه الصناعة من غير روية لكن يكتب شيئا ولا يروى في كتبه حرف حرفا او يضرب بالعود ولا يروى في كل
نقرة نقرة بل ربما يخلق في فعل اذا روى كان مبدء فعل هذا بعد احكام الملكة ليس بروية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة
الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء يخالف الروية وان لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبايع كالطبايع الفلكية اذ طبيعتها عين
العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب
فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق ايضا يلزمه المسبوقية للفعل بل كونه
بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس لها حضور المعلومات بل ان يكون متمكنا على احضار
معلوماته من غير روية واعلم ان الاحوال والملكة في صفة وجودية لا عدمية وكل صفة وجودية كالصوا سميت فضيلة في العرف والاصطلاح
او الشرع اي فضيلة لكن بعض تلك الصفات ما يوجب زوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك بل
يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضايل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذايل لها وما من رذيلة في
للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور والجربزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهايم رذيلة
للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان
كلما ازداد كان افضل واما غيرها من الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسطة لا في الطرفين
اما الافراط فلان حصولها مانع لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضايل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها
المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضايل النفسانية والاخلاق الانسانية
هو مبادي الاعمال الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل
ولكل واحد من هذه الثلثة طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن
وهذان الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان
رذيلتان واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة هيهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما عملية و
ذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة

واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل التي هي احدى القسمين
ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها و
التخلق بها واخراجها من النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة الامور التي لنا مدخلية في ادخالها
في الوجود واخراجها من الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست جزئية بل متى حصلت لنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة
وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا الا من حيث هي معرفة وبالجملة ان الحكمة
العملية قد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة من خلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية
هي العلم الخلقي وما يصدر عنه وافراطه ايضا فضيلة كامر والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضايل الثلث هي نفس الخلق
المخصوص المباين لساير الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة
المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلها الجور في اي جانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على
متن الجحيم وما يوجب استحقاق هذا الجحيم **فصل** في حقيقة الالم واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك
الملايم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء محمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية والالم عبارة
عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والالام وجود دائمي والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا
نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اول الحدوث واذا استقرت زالت
اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او مشتهي لطيف لا يكون لذة كلذة فقير لشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته
وكذلك قياس الالام فان اكثر الالام بل كلها اذا دامت ولم يتجدد لشيء منها لم يكن تالم لصاحبها كما نشاهد من كثير من المتمرنين
بالجراحات والمصايب والامراض والافراح وكثير من اوقات تصادفهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول انما سبب هذا الظن وذلك
من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا يحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية و
الادراك الحسي سيما اللمسية لا يكون الا بانفعال الا الترعن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل الانفعال فلم
يحصل شعور فلا تحصل لذة حسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال
اما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يلتذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها سابقا
حتى يقال ان النظر اليها يرفع عنه الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق اليها ولا تعب

فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب انحلال الشبهات المشكلة التى قد تعب فى حلها حتى يقال ان الاستلذاذ لها لاجل زوال الذى هو انزعاج
الفكرى وكذا التلذذ اعطى له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له وكان طالبا لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور يدفع
الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذ فبطل هذا المذهب قال الشيخ فى رسالته فى الادوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة
هى ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو لحاسة الذوقية وبالعرف الطيب لحاسة الشمية والشعور بالانتقام
للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانية والمتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعى وينعكس فكل شعور
بامر طبيعى للقوة فهو التذاذ ها والدور بما يتفق فى بعض القوى ان لا يلتذ الا عن مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة
الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت فى كتاب سوفسطيقا ان هذا
احد المغالطات اما بيان هذا فى مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية
انما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها فى الكيفية وينفعل منها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس
به اذ كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التى هى اشد من حرارة
الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى
المحرقة طارية عليها والاطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوى وما يجرى مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف
وقد تبين بان السبب فى عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة
الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية وعرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها
وليس الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو السبب الملذ انتهى وذكر فى القانون ان الوجع الاحساس بالمنافى وقال فى
الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الحيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم وقال فى فصل المعاد من
المقالة التاسعة ان القوى تشترك فى ان شعورها بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصة قال فخر الناظرين اللذة والالم
حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهى الى تصديق غنى عن البرهان كذلك التصورات المكتسبة
يجب انتهاؤها الى التصورات غنية عن التعريف وكان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه
الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل ههنا بحث لا بد منه وهو معرفة ان الحالة التى نجدها من النفس
التى سميناها باللذة اهى نفس ادراك الملايم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الادراك فهو معلول له او لشئ

اخر

اخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لابد من البحث عنها والى الان لم يتضح عندى شئ من هذه الاقسام بالبرهان ولكن
الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك تفرق الاتصال بل امر لابد من البحث عنه وان الكلام المنافى لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب
غير مولم مع انه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعى هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافى وحده
لا يكفى فى اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كان علمنا بان لنا لذة او الما غنى عن
البرهان بل هى اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء من البرهان ينافى اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منها
من العلم بالمنافى او بالملايم او اتحادهما مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم نفس الادراك بالمنافى ولا مشروطا لا ايضا فهذا عجيب
عن مثله فى الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هى عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين الادراك بايضاد الكمال ففى
غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال واما الوجود فليس تعريفه الامر فيه لا قوى هو ومن فى طبقته
اتباعه من المتاخرين من انه امر عقلى انتزاعى كالشيئية والمكنة وامثالها بل هو امر عينى حقيقى يطرد به العدم وهو نفس هوية الشئ
ويتشخص كل ذى هوية والوجود يختلف فى الاشدية والضعف لان وجود الانسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء
غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت فى انواع الهيئات كذلك ما يشتد ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شئ
هو خير له وكماله الوجود كما ان الخير له وزوال ذلك الوجود شر له وبطلان وزوال كماله ايضا شر له ومن ذلك الشر سواء ادرك
وجوده او كمال الوجود ام لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم الالم كما فى الجمادات وغيرها فان
الوجود او الكمال لشئ وادراك ذلك الوجود او الكمال لشئ اخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة
محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حال
عدمه ولا ايضا حصل علم الشئ بنفسه اذ لا اضافة بين الشئ والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة
المجردة عن المادة ضربا من التجرد والذات المجردة ضربا من التجرد ايضا من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوس عن
اصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنها وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهى قد تكون مماثلة
للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصور المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة
علم ومعلوم وعالم ايضا لصدق مفهومات الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة
لحواسها كالالوان المليحة والاصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة منافية

عالم او لبعض قواه فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحقده ورذايله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكريهة والظلمة و
الاصوات الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنقول ان الوجود في
نفسه خير وبقاء الا ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبقاء لذلك الشيء والعلم
عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضا خيرا والالم لا الا ان يكون مضرا مضادا لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن
اجتماعها مع البرودة وحصولها للماء لكان كمالا له لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها للذي كان لها
فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها للشيء مستلزما العدم لذلك الشيء لم يكن الا ادراك شرا وآفة لكن لا
بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك
الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير
وكل ادراك هو محض الخير كان لذة وبهجة ان كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة لا يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا
لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال
وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران بل هو بعد ما قدمناه من المقدمات
ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك هو خير آخر لذلك المدرك فكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا
وبقاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر
وجودي يؤدي الى زوال الشيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك المزيل
المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له وادراك الضار بالشيء الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا
لم يكن بعينه الما الا اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وضرا له وليس بالم واما اذا وقع
تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت
تلك الصورة الادراكية عين التفرق وكانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه
اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي
هو الكمال ولا ايضا علم او معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لان ما خرج من الشيء ليس كمالا له ولا ضد
كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك

الضد

الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس ادراك الملايم والالم نفس ادراك المنافي واما ما احتج به على ان الالم غير ادراك (ادراك)
المنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم انا لا نسلم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له
فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك الغير في الانسان قوى متعددة ربما كان منافي بعضها ملايما للآخر من غير ان يكون
منافيا له ومدرك بعضها منافيا للآخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم وكان سوء المزاج البارد مما يوجب
ذهاب الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم وان كان مدركا لحس آخر ما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل
سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي لو ان
كانت موجودة غير مشلولة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس يتألم اذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي لحقه
الآفة وبما ذكرنا اندفع اشكال آخر هو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلايمه بل يمرضه ويتنفر من الادوية وهي
ما يلايمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملايم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملايم للقوة الذوقية
وليس آفة لها بالفعل بل قوة ولا الحار وكذا الادوية البشعة ليست ملايمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما علم ملايمة
الحلو وعدم ملايمة البشع لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الذي
يعود ذلك وبالا وهذا انما لاجل ادراكهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا للعضو ولذة
ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شرا للعضو والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا مؤذيا — المذوق ش
او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراك لكن الاولين

فصل في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع
وهو الالم اللمسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه يفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال — ك الحسي
بخلاف جانب الجمع والكثيف والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط
تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية تولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند
ملاصقته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان لفظة اللذة والالم
عند العامة لا يطلقان الا على الحسي بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضع كل حس جسم لطيف متفاوت
في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال الاتصال لورود الانفصال او زوال مزاج

بوجود مثله المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات
لا يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجود في شروح
العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف
الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائما
في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال
شيء من الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس به سيما وقد صار مالوفا وانه لانا نقول
كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان الغذاء والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو كان
تفرق اجزاء البدن غير مولم لذاته بل لما كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الالم متاخرا عنه
بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل بالة في الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيه سوء
المزاج والرابع ان تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة
اكثر والجواب اما من الاول فبان الانفصال ونظايره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعدادها باسباب و
شرايط ليست اعداما صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولهياتها تحصل في الخارج كساير الهيات الضعيفة
الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات
بنقايص وقصورات واستصحابها اياها لذاتها وانها في من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك الصحيح ان الالم من الشرور بالذات ومن هيهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض المتاخرين
على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر بالذات والادراك امر وجودي
وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فكما ان وجود الانسان هو بعينه معنى الانسان
في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني
حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات وهكذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود الحاصل
ان حيثية الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كساير الوجودات مع هياتها في

لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم م

في الخارج وكذا حكم شية الالم التي هي بعينها حضورها للشاعر وخيريتها فكونها متحدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية
والوجود فافهم ذلك فاغتنم به فانه كاير نظايره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق
له معنيان عدمي هو زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول
المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء من بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزم لاجل
كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بالذات بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيهنا المعد او الفاعل لاعداد العضو لقبول
الوجع المؤثر الوجع ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة جدلية والتحقيق ما
ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما انه نفسه مولم او هو علة تامة للالم بحيث لا يتخلف
عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان
يصير تلك الصورة مستمرة مالوفة لما مر من ان الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما انما هو لاجل ذلك من جهة
كونه منافيا لكيفية العضو او اتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة
العضو او مادته كماله اللايق به ويجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء او التحلل صورة مدركة للحس او يكون قد يراد به
من الصورة مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة والقوة
وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم
في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين
لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم النفس واقول ايضا ان
الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي فيمكن ان يكون دائم
الالم لكن لما لم يدرك نحوا اخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن انه لا الم له ولذلك لو فرض انسان قد ادرك نعيما
لاهل النشاة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم كانت وجعا وتالما او بالجملة
هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي تنشاها الطبايع التي نحو وجودها وجود متبدل حدوثه في كل آن يوجب
زوال الحادث في الآن السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة في هذا الوجود لما يجانس ان القوة الدراكة وجودها

معنا الوجود ووجود الشيء فيه مولم له كان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذا لذاك و
اما الذي ذكر مع عدم تألم مقطوع العضو فعند الابعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان كان مع
شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا فلا يدل الحال على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر مهم شريف كالخائض في مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى
او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم الملذات و
اما الجواب عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون
للحاصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على
من لم يجعل التاثير الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب
الايلام الشديد في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفريق واحد
ومع ذلك لم يبق القوة الحسية التي في العضو المنفصل بل الباقي فربما كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود امر يعني الوحدة
فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما مذهب بعض الحكماء
وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة فان الشيء بصورته
لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجية لا بمادة جسمانية العرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان
حيوانا فضد الحيوان بما هو كذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج اخر مخالف مزاجه ومن حيث المادة انفصال اخر مخالف
اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات هو سوء المزاج المختلف لا تفرق اتصاله واما مذهب الشيخ ومن تبعه
هو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده وقد لخص ان مذهب
جالينوس ان السبب القريب لتفرق الاتصال واما سوء المزاج فهو انما يكون مولما لكونه مستتبعا لتفرق الاتصال ومذهب الشيخ
الى ان ذلك السبب اما التفرق واما سوء المزاج المختلف اما بالذات فهو الحار والبارد واما بالعرض فهو الرطب واليابس وغير
هذين المذهبين مذهب ان المولم هو سوء المزاج فقط واحتج الشيخ على صحة مذهبه بامور ثلثة احدها ان الوجع قد يكون

متشابه

متشابه الاجزاء في العضو بخلاف تفرق الاعضاء لانتهاء القسمة الى الاحاد ليس في كل منها تفرق مع ان فيه وجعا واجيب بعدم
تسليم التشابه في الوجع حقيقة بل حسا فقط فلكثرة التفرقات وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحس فيظن الجميع متشابها
فلم يكن القياس برهانيا والوجه هذا الاحتمال وثانيها ان البرد موجع حيث يقبض ويجمع وتفرق الاتصال في موضع التبرد
اجيب بان موضع التبرد لو انقبض تجذب اطرافه واذا انضغط اجزاوه المتبردة يتفرق اتصالها وكلا الامرين يوجب التفرق
لذا يعد الم الضغطة من جملة الالام وكان اجزاء موضع التبرد يمكن ان يكون بعضها اشد بردا من الاخر فينفصل الابرد
عن البارد وثالثها ان الوجع لما كان احساس بالمنافي موثر بعينه من حيث هو مناف وسوء المزاج مخصوص مناف وذلك
الحكم شامل لما في الاحساس به وجع فهو موجع واجيب بانه منقوض بسوء المزاج الرطب فانه يدرك فهناك حصل ادراك المنافي
على انه لم يوجب الالم اقول لعل وجه دفع هذا الجواب وان لم يتم ما ذهب اليه الشيخ والذي يظهر من الوجهين لا ينافي كون
تفرق الاتصال ايضا مولما فمن بل الغرض منها الفرق بين ايلام سوء المزاج وايلام التفرق ببيان الانفكاك لا نفي كون التفرق
مولما اصلا **فصل** في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا و
يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية واورد عليه منع
انا ريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض فليكونا
سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب
بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس وانفعال والاحساس
انفعال والانفعال لا يكون الا من فاعل وهما ليستا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في موضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات
المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند هذا وجها من الاستدلال بكونهما منافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما
ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض
بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمدد اللازم لكثرة الرطوبة الموجبة للكلال او سع واجيب بان ذلك التمدد يكون
في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم وكذلك
سمي المتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل
المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تتحقق بين شيئين فلا بد

من بقاء المزاج الاصلي عليه ورد الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية للكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان جسم الصلب لا يتحقق الا من حرارة قوية ولانها يستعمل فيه بمبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها يؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجد صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يستبرد به من الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده فتالم به وذلك لما ذكرته وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للاخر فاذا كان العضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحدة فلم تكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فيكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء المزاج المتفق لا يولم وسوء المختلف يولم هذا ما قيل وفيه شك وتحقيق ما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية الشخصية المزاجية فاذا تخصل موضع مناف لما في الشخص مناف لما في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين في محل واحد فاذا بطل الاولى فبای قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورتها المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى من نوع المزاج فلا حافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل يلذ اصلا وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه الا يكون قليلا جدا فلا يشعر به بمنافاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا

فصل في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق واما الحسي فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة المشتهية والذائق بالحلاوة واما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة الموجودة لحصول الظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والامال المرغوبة كما قيل الاماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان جوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقل من الواجب بحسب ما يتعقل بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقل من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب

الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا ومن من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير لا ذا لذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا ذا لذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير لجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فحينئذ هو اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضلال من حيث هو ضلال واما لمن من شانه ليس ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الالم ثم اذا قايسنا بين اللذة العقلية والتي لسائر القوى بما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات الكثيرة يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكها كذلك فاللذات التابعة لها على قياسها تام وجب هذا يعرف حال الالام مع التنبه لنفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كانت فهي خارجة من جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحس من اللذة والالم ينبغي ان يعدها من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها ويتالم منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك والنيل فلا يتبدل بالحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس او يتالم به وهما من جنس الادراك ولا ادراك الا هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ان ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في الات الادراك من حيث هي الات الادراك وهذه الموجودة في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية العلوم على العلم كما يقال في العلم بالجوهر انه جوهر معناه انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني وعرض خارجي نفساني كما سيجيء في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الحسي اي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصورة كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس في حس بل في المحسوس الخارج عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار امر اخر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالمحسوسات

بل الوفاوت كلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بالة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك
نور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم ايضا انه نقل عن جالينوس
انه قال ان اللذة والالم يجدان في الحواس كلها وكل الة الحس لكثف كان مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف
الحواس البصر لانه يتم بالنور التي تشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا والسمع اقل
لطافة من البصر لان الته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة
من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ
من الشم لان الته الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلا جرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس
لانه في قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم
يكن حكيم النفس لا لطيف القلب ذكيا فاذكره يلزم منه ان يكون لذة العقليا الاضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور
هناك مقاومة وكذا اللذات العقلية وكانه لم يدركها ثم المقاومة وعدمها لا مدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي
دوامها اذ لذة كل قوة بادراك صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى و
بعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها اكثف واقوى الوجودات اقويها لذة ولا تم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو
الطف فهو اضعف ولا تم ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود
الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على شيء من امثالها البشر
كما هو متواتر النص اجمالا وان كانت الخصوصيات احاديا وايضا الفلك وما فيه لا شبهة في انها الطف من العناصر وهي
مع ذلك اقوى وادوم منها من غير شبهة فادراكها اقوى فيكون الذ فعلم ان الالطف اقوى وجودا فيكون اشد التذاذا واما حال
هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكها ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب
على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتداء الارواح والافلاك فلهذا الغالب على الكثر الافراد
بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات
ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم والامهم التابعة لادراكاتهم فصل في تعقيب ما قال الشيخ في لذة
الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفا الحواس منها ما لا لذة

لفعلها

لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات واما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان
ولا يتألم بها بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء
فليس تالمهما من حيث تسمع او تبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق
فانهما يتالمان ويلتذان اذا كيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ
ويتألم بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارح القانون وهو
المسيحي بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع
اما ان يكون هو ذلك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقض كلامه في السمع والبصر وان كان الثاني فيكون قوله في غير السمع والبصر
كلا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا ونحن نقول كيف يتصور
ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي مدركة الصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك مناقض
لحد اللذة والالم فان حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة المبصرة ادراك المبصرات الحسنة لا
اللمسية واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان
الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون اللمس لذة ولا الم ولا للذوق والشم وان كان لذة والما للبعض دون بعض
كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي
والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذلك القول في
باقي الحواس لان ادراكها الصور الملائمة لها بناء على ان الادراك حضور صورة المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون لكل من الحواس الظاهرة
لذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا
ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع ان حد اللذة بانها
ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نسلم على ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء الات لها في
هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل
اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة و
الباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل لها ادراك هذا الملائم فانها لم يدرك كونها مبصرة بل النفس

تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلاجرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما افاده من ان المدرك هو النفس
لا الحواس في هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقل به احد مع انه ادعى انه حقية كلام الشيخ فقال لها حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملايمة لهذه الحواس او يقال الملايم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملايما للحواس كان ادراكها
ادراكا للملايم فيقول بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هو ادراك الملايم واما ان منع من ذلك وزعم ان الملايم
لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان يقول بان حصول الملايم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول لزمه تسليم اللذة
البصر وان قال بالثاني يلزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملايم لها الملموسات بل الاحساس بها وليس لها
ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات القانون بعد ما نقل كلام
المسيحي وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبان الا ترى ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ و
لا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد معانيها
الى الحواس من اغلاط المتاخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره لان ادراكها يختلف فمن المدركات ما تدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف الات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لان الادراك حضور صورة المدرك عند ما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالالات ليكون حضور الكليات في ذاتها
وحضور الجزئيات المحسوسة في الات الحواس لكن لما كان الاحساس بانفعال الحاسة الى التمام عن محسوسها الخاص وجب انفعال كل
حاسة من محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس
يدركها حيث ينفعل الالات من محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا
قيل الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الانف ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في
ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المفروشة وان كانت الة السمع والبصر متكيفتين بالكيفيات المرئية والمسموعة لما قيل
ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال البعض آني فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثاني فكالسامعة و
الباصرة اللهم الا على سبيل الندرة كما اذا نظر الى ضوء قوي او خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فبقي الضوء والخضرة
في الجليدية وكذا في الة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت يطن في اذني فمراد الشيخ ان الة الثلث الاول ينفعل من محسوسها زمانا
له قدر بحيث يدركها النفس فيلتذ او يتألم والة الاخريين لا تنفعل من محسوسها ولا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فيلتذ او

يتألم

يتألم هذا ما قالوه وهو كلام ركيك سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا واما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم فان ادعاه
فلابد له من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان التي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسيهما بل يتكيفان به كتكيف الثلث البواقي بمحسوساتها الا
ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ من حيث تذوق و
الشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث يتكيف الاتها بمحسوساتها
ولا يدرك لذة الاخريين حيث يتكيف الاتاهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال لا نزاع من هبة ذلك وسند ما ذكرناه
واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك الصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة
والباصرة والمتألم الة لامستهما بطريق تفرق الاتصال المحدث به الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين
واما الة السمع والبصر فلا يتألم منهما لان ادراكهما آني او زماني على ما قيل لما تقدم ذلك لانهما يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما
فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات على ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين
وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا
باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم انه ان كان المال ولذة في البعض دون
بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل الاتها من محسوساتها ولما الحق الذي اختاره فقط
لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا يدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذا الامور هي اللذة فهذا ما عندي في
هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان لا ملتذ ولا متألم الا النفس فليس على اطلاقه
صحيح فان النفس ذات آنات متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس واذا اتحدت بالعقل انفعل بانفعاله وفعل بفعله واذا اتحدت
بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان
يكون لذة السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق
الذي ذكره من ان ادراك النفس لمحسوسي الاولين لا يكون حيث ينفعل الالة وادراكها لمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث
ينفعل الالة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام
الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض اخر لو فرض
تسليمه وصحته فان مدخليته لها في كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس واما ثالثا

فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان التي السمع والبصر يتكيفان بمحسوسيهما ولا شبهة في ان التكيف
بصورة الملايم ادراك للملايم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لانه ادراك الكمال وادراك كل كمال الشيء كان لذة لذلك الشيء به فلزم من ذلك ان
يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فالسبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع
والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس تدرك لذة هذه الثلثة من حيث يتكيف الالة ولا يدرك
لذة الاخرين حيث يتكيف الالة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا
مدخل له فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع للادراك فالادراك ان كان للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا
فلان منعه لكون الملايم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملايم لكل قوة ادراك ما يناسبه ولا شبهة في ان اللون
والضوء كمال للكثيف واللطيفة الجليدية مشفة وادراكهما كمال الملايم لها فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال
للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك
بالعين كاللون المفرط وكذا الضوء الشديد ايضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة فالابصار للباصرة والالم للامسة
فلا ما نحن الاختلاف الموضعين والادراكين والمدركين واما خامسا فالذي ذكره اخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق
بل الحق حقه والباطل ابطاله ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه ولذا لعضيت العجب
من هؤلاء الجماهير الثلثة اعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وساير العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم
على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول التحقيق
هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني يكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل
لكل عضو منه حد امتدادي من حدود تلك الكيفية اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او
شخصا وعدمه لدى هذه الكيفية كمال وتعمه قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهي سارية في كل البدن واجزائه الاماشذ
والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضا داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري فيه تلك الكيفية
اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد ان الملايم لكل شيء ما يكون
كمالا او قوة له وكمال الشيء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملايمة كمال القوة اللمسية التي
في ساير الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون المالها بالذات وللنفس بالواسطة فاللامسة

والثاني

والمنافي للحيوان بما هو حيوان انما هو من جنس الملموسات وادراكها لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها ومن مدركها
حيوان ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية المزاجية التي بها وبقوة ادراكها تحفظ
بدن ويبقى الى غاية نشوه وكمال بدنه من جنس الملموسات وكالمربوط بها فكذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها فللقوة
الذوقية كالذوق وبازائه لذة ذوقية ولها منافي من هذا الباب والالم وبعد هاتين الكيفيتين درجة كالية من مدركات
الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام الا انها ما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية فان
الروح كالروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمايم المنتنة والكريهة
وكل هذه الكيفيات الثلثة مما يتصف به البدن الحيواني واعضائه واما مدركات الباصرة والسامعة فالحيوان بما هو حيوان غير
محصل القوام منها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الحيثيات البعيدة من افق الجسم بما هو جسم فضلا
عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له سطوحه واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته
وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس لجسم الحيوان ولا لعضو من اعضائه كيفية مبصرة او مسموعة
حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه لادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي فيكون الما
المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملايم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملايم
والمنافي لهذين العضوين غير الملايم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملايم والمنافي للقوى الثلث الشمية والذوقية واللمسية فانها
بعينها ملايم ومنافي للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من
جنس الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا او طويلا
يتضرر به ولا كذلك الذي في نهار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات لا يتفاوت حاله اللهم الا الحيوان الانساني لمكان نفسه
التي هي من عالم الانوار وعالم الف الشريفة العددية ملتذ من رؤية الانوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم من الظلمات ولا يلائمه
الكدرة الموحشة ولما تضرر العين عن الضوء الشديد واللون المفرط فمن جهة لامسة العين اذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس
للعين من كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بهما العين وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة
الهواء القارع للصماخ كالموج اليه الشيخ لا ان اللامسة ادركت الضوء والصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة
لمست القارع من الهواء فالمحصل ان الملايم او المنافي للحواس التي هي قوة جسمانية ولالاتها ومحالها التي هي اجسام كثيفة هو من مدركات

اللامسة والذائقة والشامة واما مدركات الباصرة والسامعة فليست بلاية ولا منافية لمواضع ادراكهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلاجرم يثبت اللذات الاول لذات والم ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الافضال والانعام **فصل** في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما دل النص على ما قال الشيخ في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير موقوفة لخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك اي فرق ولا في مرضي على ما قال صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل غاية ما في الباب المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح ولعل ما ذكره في موضع اخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها من الافة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدا تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدا واجيب بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكاينة من الموضوع الحاصلة فيه سليمة صحيحة وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة الة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها او بواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا او القوة النفسانية الة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها لان افعالها كذلك وانها متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها

فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفا ان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من من خارج فاندفاع الاعتراض في غاية الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدا سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدا الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وفي الاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية والصحيح لعل المراد كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في بحث التقابل انه الف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانها نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج من الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع من مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره كما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدم فانه اختيار مخل كما قيل والعذر بانهم لم يعتدوا باقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى

يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فيثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح والغم واعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قابلا لهذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجات الثلث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة هذا الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها فكما ان الاخلاط انما يحصل منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم يستعد من العناصر كذلك الصفوة من الاخلاط انما يحصل منها لقبول القوى النفسانية التي لم تستعد من البسايط ثم انك ستعلم ان المبدا الاول على الفيض دائم الجود لا يتخصص فيضه من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون ساير الاوقات بل انما يقع التخصيص بواحد او وقت دون واحد ووقت اخرين من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها لا من قبله فلاجرم لا بد لنا ان نعرف الاسباب المعدة بوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله عن ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث من التجويف الايسر من القلب وتسري ساعدا لطيفه الى الدماغ وهابطا كثيفه الى الكبد وساير الاعضاء ثم ان كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب المعد للفرح فنقول الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فبان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصول الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط وافر في المبدا ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يتحلل به الطبيعة وتضبطه عند المبدا لا تمكنه من الانبساط واما في الكيف فبان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ

وان يكون شديد النورية والنيرة جدا فيكون مشابها للجوهر السماوي شديد فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كالناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كالسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كالنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما ظلمته كالسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة وما لا يعرف ما قد يجيد كثيرا وكل ما اتحد كثيرا سقط التعوير به والاسباب المفرحة والعامة ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على التذاذه الحاس به وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تغريمه غم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزايم والامال وذكر ما سلف وحيا ما يستقبل وتحدث النفس الاماني في الحادثة والاستغراب والاغتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس في الغلبة في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الامور المذكورة ومثل تذكر الاخطار التي مضت والالام التي قربت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب منه مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر وغيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى كثيرة واشد المعاودة على نفس المستعد للغم فيغم ثم التخيل بقوته في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والحكايات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل في السوداوي لعوج الروح الموسومة فيجف حركتها ولا موانع العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل في ضد انكسر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد تصير استعدادها اشد وبيانه بوجهين احدهما الاستقراء فان الجسم اذا تسخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا في البرد وكذا في التخلخل وكذا في التكثف والقوى الباطنة تصير لها من تكرار افعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا ومثل هذا كتب الاخلاق وثانيهما القياس الماخوذ من المشهورات فانه كل انفعال حدث

واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة فهو ان تقسيم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج
او سوء التركيب او تفرق الاتصال فان المقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند احد هذه الامور وينقسم باقسامها وهذا معنى ما قيل
انها نوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فيقال المزاج صحيح مع ان المزاج من
الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف
في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها
على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض
اعضاءه آفة دون البعض ورد عليه الشيخ ان الذي ادعى انه بين الصحة والمرض وسطا هو حالة لا صحية ولا مرضية فانما يظن ذلك لانه
نسي من الشرايط التي ينبغي ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد
بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك
واسطة فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوي
التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك
فهناك واسطة وان كان البدن يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب لما لا ان احدهما دون الاخر او لانه
ليس ولا واحد منهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة ان الكون عبارة عن عدم الصحة التي هي
مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة لا يكون شيء من الافعال او في الاعضاء في اثناء الواسطة ح واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
جميع الافعال الغير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو من الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤوفة فلا خفاء في
ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض ولو اعتبر سلامة الجميع لاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون
الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحث يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة
اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا
يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها
مؤوفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتناء الاختلاف على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا من يحد
الصحة كما يشتهون ويشترط شروطا ما يلزم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال لخروج صحة من يصدر عنه بعض

الافعال

الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضاءه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء
ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض
للنفس كيفيات تابعة للانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو
كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل
البدن خوفا من موذ واقع عليه ومنها الشهوة وهي كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى ظاهر البدن طلبا للملايم طلبا للتلذذ ومنها
الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
بحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر وهو مركب من رجاء وخوف فبهما اعمال على الفكر تحركت النفس الى جهة فالخير المتوقع
الى جهة الظاهر والشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لانه مركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يقال فيتعرض في تفسير الانفعالات كما في
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والهم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور
انبساط القلب والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمها هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل من النفس وهي
لطيفة بخارية ومنها الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا في غضب ثابت وان لا يكون في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما
ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم تتقرر صورة الموذي في الخيال فلا تنجذب النفس الى طلب الانتقام
اما انه لا يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس به كما انتقم
واشتغال النفس والقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بالحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه
خوف بلغ تاكده وسهولة حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيل
فلذلك ان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط الشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكات
لا على الحقايق كما يتنفر النفس عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور
اجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال بمنزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلان الموذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان اليأس من الانتقام منه والخوف

للشئ هو مناسب لجوهره والمناسب للشئ معاون لضده والعائد المضاد لذلك مواد انقص من استعداد القوة عليه المقابل له وازداد استعداد ضد الفعل هو مناسب فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبول واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ارفع من هذا النمط والمقصد ايضا ليس فى الجملة تحقيق ابين الامتاعيه بما دون البرهان الكلى الاولى وان كان ذلك ايضا مقدوا لما يجوا لقناعة فيه بما يوكد الظن كما فعل الشيخ فقال على طريقة البحث الطبيعى هو ان الفرح يلزمه لوان احدهما تقوية القوة الطبيعية والثانى تحلل الروح بما يخلفها الفرح لانه كيفية نفسانية والنفس متصرفة فى الروح التى هى مطية قواها من الانبساط ويتبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليد ما يبدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليها ما يحلل الروح فيتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثانى انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة لخلاء الصفر ان يتبع ما ورائها الملازم صفائح الاجرام واسباع الخلاء وبالجملة انجذاب المتاخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح وكذلك المياه فكر الفرح لهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتد القوة عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما اضعاف القوة الطبيعية والثانى تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك استعداد ما ذكرنا فثبت فيه ان تواتر الفرح يعد الفرح بعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغامات الا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والمنوا بالغم حاله بالضد مما ذكر **فصل** فى ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا بين الثانى وبين النشاط واعلم ان ههنا حالة هى ضعف القلب واخرى هى التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق وكذلك ههنا حالة هى قوة القلب واخرى هى النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما فى اكثر الامور ولان الاولين يظن بهما حال انفعال ما والثانيين يظن بهما حال فعليتان وبين طرفى كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليس بتلازمين لانه ليس كل ضعيف القلب محزانا ولا بالعكس وايضا ليس كل قوى القلب مفرحا ولا بالعكس واما الثانى فلان الجبن وضعف القلب وذلك لان ضعيف القلب حاله بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حاله بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله للموذى البدنى والموحش هو الموذى النفسانى واما الثالث فلان اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا فى ضد الهرب وهو البطش وكذلك نجدان القوة كثيرا ما يتفق عند ضعف القلب مع انها يحرك كثيرا عند التوحش وايضا ان فى ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذى وانفعال بالتشوق الى الحركة المباعدة

وفى ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذى فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض اخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه اشتعال من الروح واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع الحرارة لا محترقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وتخوية مزاجه **فصل** فى سببية بعض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشأت متحاكية كل ما يعرض فى احد العوالم يتشابه ما يوازيه ويحاكيه فى عالم اخر فهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن وبما فيه من الاخلاط الصالح وهو الدم واوسطها الروح فكل ما يسح فى النفس كيفية نفسانية يتعدى اثره منها الى الروح وبواسطته ينزل فى البدن وكل ما يسح حالة جسمانية للبدن يرتقى اثره منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة البعية والمبعية بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكى جوهر الاخر وكيفيته الكيفى وانفعاله الانفعال وحالته حالتها وهكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما فاذا طرءت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما على سوء كمالية حلية او خيالية يطرء بسببها انبساط فى الروح الامانى المعتدل ويتوسطه للبدن اهتزازه وظهور الدم الصافى واحمرار الوجه واذا طرء على النفس خوف اوالم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث فى البدن انقباض فى الوجه واصفرار فى الوجه وهكذا القياس فى ساير الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم ايضا مركب لهذه الارواح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة اوقليلا قليلا والحركة الى الخارج قد تكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء المتوقع وما يجرى مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجرى مجراه ثم الحركات الداخلية والخارجية متفاوتة فى الزمان كالسرعة والبطوء وفى الكم كالانبساط والانقباض وفى الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة فى الدم ومقابلاتهما وكذا يتفاوت الحركة فى هذه المعانى بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففى الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذى هو الدم الى الخارج دفعة وربما يتقطع مدده او يطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفى الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفى الفرح المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدى انبساطه الى نفاد الروح بالكلية وكذا

اما فى الحركة الى الداخل ففى الفزع الشديد دفعة وفى الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين فى وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها ما يضادها مثل الغم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل** فى مناسبة ما بين شئ من الكيفيات النفسانية وبين الدم الذى هو حامل الروح الحامل لاثار تلك الكيفيات قال الشيخ الدم الكثير الصافى ان كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا وصافيا معتدل القوام لكنه زايد فى السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا فانه اعد للجبن وضعف القلب لان الروح المتولد منه قد يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فعلى هذا فيه استعداد الفرح والغضب يكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التوليد والدم الكثير الغليظ الزايد فى الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذى لا يسكن الا بالانتقام فما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعال الحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا اشتعل لم يبرد بسرعة واما الدم الصفراوى الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة من ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف واذا كان دمه صافيا مترقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زايدا فى الحرارة وهو فى المواد كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوى القلب ويكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه فى الامور العظيمة ويكون شديد التسخن روحه ولذلك يعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد فى البرودة فيكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا فى كل الامور مائلا الى ..... ويكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر الزايد فى البرودة يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا فى امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكله فى ساير الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقود كما قال الشيخ فى سبب شدة الفرح فى شارب الخمر وشدة الغم فى السوداوى اما الاول فلان الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة فى الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كان كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال عن ادنى سبب من المفرحات فان المستعد للشئ يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت فى الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب باضعافها فلهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا من مؤثر محال والسبب الثانى ان تلك

الارواح تكون الدماغية منها شديدة الترطب وشديدة التروح لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا تمكن التحريك اللطيف الروحانى ولاضطرابها لا يمكن من التشكيل الروحانى فيصعب على العقل ان يستعمل فى الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية منها اعراضا بتقية بمقتضى الهاربة ما يعتدل لمزاجها وتمكن توجها واذا لم استعمل العقل تلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجية ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة فى اللذة اكثر من تاثرها فى الاسباب النافعة فى الحال وفى النافعة فى الحال اكثر من النافعة فى المستقبل ومن الذى بحسب الظن اكثر من الذى بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استصحب الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما فى العلوم الهندسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والجليلة العقلية فى نفس الشارب واستولى عليه تاثير المفرحات اللذية والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادون سبب كالصبى فيظن انه يفرح بلا سبب وذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه فى الكم والكيف وثانيها ارتفاع الافكار العقلية عنه التى ربما يكون اسبابا للغم وثالثها استعمال التخيل وتفكره فى المحسوسات الخارجية التى هى اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ الاقدامه على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل بصير بعض هذه الاسباب لا جعلها باعثا الا عراضه عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه بابلغ تاكيد فان الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكمال العقل انما يحصل بارتحاله من هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدايمات والابتهاج بها ودون المحسوسات الداثرات واللذة بها واما الثانى وهو غم السوداوى فخلاف حال الاول من ذلك وللاسباب وجميع اضداد تلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل من الاسباب الموذية والغامة لاستعداده للغم ويكون قوى التخيل حصر وفاق الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التى فى البطن الاوسط من الدماغ تجف حركتها لجفافها لا يقين السوداوى من اليبس ثم ان القوة تحيله يصور الاشياء المحاكيات للامور الموحشة والغامة فكلما شاهدها قائمة فى الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر هذه الفصول انما نقلناه من المقالة التى جمعها الشيخ فى الادوية القلبية وهذه المسايل وان كانت انسب بالطبيعيات اذا كان المنظور اليه فيها ما يعرض للجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها ويوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا اخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات

استقصى ١١

القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيه نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة
هذا النوع وهو انه كيفية تعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم
الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قلت الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة
لها بما هي كمية شيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض
من عوارض الكمية وان كثير من العلماء واما ما قال ان اما الكيفيات النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية
فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل حاملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا ما توجبها انفعالات
الجسم المادي بما هو مادي فلا بد ان يكون المختصة بالكميات ما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها
من اي الكيفيات فاقول ان الخلقة يشبه ان يكون نوعا حد[illegible] غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة
بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون
بل بمعنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يتوجه هيهنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول
هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو غ
وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمية من مزاج مخصوص ولو كانا من
عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامه وهي اربعة في المشهور الاول الشكل
وهو ما احاط به حد او حدود احاطة غير تامة او الزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة او ما احاط به سطح او
سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة والثالث
هو المسمى عندهم بالخلقة وهو ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية
والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هو هذه احدها ان يعرف المعنى الجامع
لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع ورابعها
حال الزاوية انها من اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين به
وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة اما البحث
عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتقعير والزوجية

والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست
ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع اخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية
نفسها لا بشرط انها كمية شيء ومنها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط انها كمية شيء فيكون الكمية هي المعروض الاول له
في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا
فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عند ما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض
له الامر كما لو قال احد ان النفس لا يعرض لها النسيان الا وهو في البدن لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن و
بتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما هو المشهور
وتحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل بمعنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح
بذاته او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عن كونه نهاية الجسم الطبيعي وهذا الشيء هو اللون
فاذن الخلقة تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه والباقي
من الابحاث فيجيء في بعض الفصول الاتية **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول **فصل** في تحقيقهما
قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض هذا التعريف منسوب الى اوقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهذا منسوب الى
ارشميدس ويرد الاشكال على التعريفين اما على تعريف اوقليدس فلزوم الدور فان [illegible] المفروضة او الموجودة
على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما
فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وساق ما فيه والحق ان المطلوب
بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاؤه بعضها بعضا على
جميع الاوضاع فان المستدير اذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة
واحدة دون وضع اخر كما اذا جعل محدب احدهما في جانب محدب الاخر وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذي اذا اثبت
نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني اذا فتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها

وبوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعد ضم الاخرى والمناقشة في كل منها
معلومة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل** في معرفة الدائرة واثبات وجودها اعلم
ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود
بالضرورة لا يحتاج الى بحث كالزوجية والفردية ونحو ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما ما يتعلق منها
من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا وليس
لمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل انما ياخذ بعضها من الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي
كما في القياسات الاستثنائية التي كانت غالبة في وضع امر فان ساير الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فان
المثلث الذي هو اول الاشكال المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وساير الاشكال المسطحة والمجسمة واما
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطوانة اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها
في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع
مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالداخل غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة
سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في
وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها الكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فيجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان
على وجودها والحكماء اثباتها عدة طرق منها انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا موضوعا في ذلك البسيط وتخيلنا
احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الوضع الذي بدءت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة
مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير ولا بعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى الخط المستدير متساوية لانها
بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف هي كرات واذا قطعت الكرة
بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا جسما ثقيلا وجعلنا احد طرفيه اثقل من الاخر وجعلناه قائما على
قيام معتدل لا اماله الى طرفه الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل
ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة راس المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد

من النقطة التي فرضت في راس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخلو اما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل
يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة كاملة
من هذه النقط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير
صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الاخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق محال لان هذا الانجرار ليس
طبيعيا ولا اتفاقيا ولا من القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يتحرك الى الاسفل وليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان
دفعه على ضغط الاتصال دفعه الى خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لتثقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل
حتى اذا مضى وانقسم الجسم الى قسمين فيوجد ما ذكرناه من وجود الدائرة والدواير واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم
الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما فرضنا واما المخروط فباقامة من قائم الزاوية ترفه
حادها ومنفرجها من اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الاسطوانة فمن المستطيل واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا
وذلك اذا قطع المخروط والاسطوانة بسطح عارض غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم الزام
القائلين في الجزء الاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم واذا ثبت الدائرة على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة
الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا بالضعف مربع ضلعه فيلزم النسبة الصمية في كثير من المقادير
ولا يكون تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث ضرب مجموعه في احد قسميه
كمربع القسم الاخر ولا يكون ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم والمستدير تخالفان
نوعا وتحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فمما لا شبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو
اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لا يخلو اما ان يجوز عند
العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه
في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان يتغير حال النهاية
الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة
او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرة من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح
غير المربع واذا صار المعروض معروضا اخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط

المستقيم بما سبق ثم استحال ان يصير شيء منهما الاخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزايد على
المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف هيهنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في الجهة للمستقيم اللهم الا ان يقال
ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب الماخوذ مجردا عن الزوايد الفصلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في
جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها من المواد ويجعل ان
الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يكن الخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن الخصوصيات
الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي ولاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين و
السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال كما يجب الخايج ولا في الوجود الافقي هذا ما يمكن ان يقال
والله التوفيق المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول **فصل** في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد
او حدود وهو سطح وجسم وذلك لانه اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا
للشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتهما بالخط تامة
لا كما زعمه بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة
فكالمربع والمكعب وكالنصف الدائرة ونصف الكرة اذ لا فصل حدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل امور ثلثة
احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة
وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منهما تحمل عليها فلا
يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا
ولا شك ان السطح وان اخذ مع الف قيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز
ان يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون حقيقة واحدة
تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما يعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير ولا على تثليث هذه الكيفيات
بل هو امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض في الوجود فاذن قد وضح ان الذي
يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاذا ثبت هذا فيشبه ان يكون الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للاشكال
التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم او اصغر او ضعفه او

ثلثه كما يقولون المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين
ضعف كل من الساقين وكل منهما نصفه فانما يعنون بذلك المقدار المتشكل لان الشيء الذي يحيط به الحد والحدود بالذات
هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير ولكن قد يعبر عنهما
بشيء اخر وهو انه كما ان الواحد قد يعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعني به شيء اخر هو واحد وكذا المضاف قد يعني به
نفس المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعني به شيء اخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة
بانه اب فكذا الحكم هيهنا فان المثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لا شيء اخر ذو تثليث كما يقال الابيض ويعني به العارض
فقط ثم لم يتم بين الشكل والمتشكل فرق وايضا الوفرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لاحتاج في كونه مثلثا الى كيفية ثابتة
له حتى يصير لها مثلثا بل وله بذاته مثلث وتثليث اي ما به يكون الشيء مثلثا واما ان ما اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية
الانتزاعية فليستح الامر ادقيقا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية واما المهندس
يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للاجسام
الطبيعية الماخوذة مفهومة من حالة انفعالية يعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو
ثاني تلك الابحاث الشكلية كما نقول يشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث المذكورة فوسمه
الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه **فصل** في ان الهيئة المذكورة اهي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل
والوضع فلان الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باحد معانيه
هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة
اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال
وضع لحصول الشيء في موضعه وهو هذا نفس مقولة الاين ويقال لكون الشيء مجاورا للشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط
عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان مجيئه معقولة بالقياس الى غيره
ويقال الوضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى
اذا وجدت اجزاؤه على المضافة ما لبعضها الى البعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع بهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة
المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس كله والمجاورة

بعينه مع زوال الاستقامة فعلم ان الاستقامة اما فصل او لازم فصل وكذا المستدير من الخط يتخيل زوال الاستدارة الى الاستقامة
او الى استدارة اخرى مع بقاءه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها
فالدواير المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح فاستواؤها وتحدبها وتقعرها امور
منوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعد ما لم يكن فلابد هناك
من تفرق الاتصال وقطع انحناؤها يوجب كون السطح منقسما الى سطوح وكذا المستوى من السطح اذا انتقر يوجب انقسام الخط
الى الخطوط والقسمة في المقادير توجب بطلانها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد
موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بالتخلخل معناه كون المادة الاولى مما
يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون ماهية
الفصل هو ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات خصوصية يلزمها ماهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضها لها
عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود اخر بل وجود الفصل بعينه نحو من انحاء وجود الجنس
لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعين والابهام كما بين الوجود الشخصي وماهية النوع اذا تقرر هذا
فنقول لكل وجود فصلي لازم مخصوص كما ان له لازما عاما كما هو المعنى الجنسي فلما لم يكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه
بلازمه المخصوص وعبر عنه وسمي به لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني التي هي
والكليات المعقولة فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وساير الاشكال والزوايا التي هي من
باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والجذرية والاصمية
ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم ههنا كون ماهية واحدة
تحت مقولتين بالذات بل احدهما بالذات والاخر بالعرض **تفريع** الدواير المختلفة بالصغر والكبر مختلفة بالنوع على ما
انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقاءه في الحالين فكان ذلك الانعطاف
المخصوص من لوازم ماهيته النوعية فاما قال المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره
تسعون درجة وكذا مقدار نصفه اعني خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان
يكون ارباع الدواير المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم ان يكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها

اوفي

او في النسبة الى كل الدورة فالتضاد بين تلك القسي ليس في الماهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او
متناسبة وكذا الحكم في ساير اجزاء الدواير المتناسبة من القسي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك
بوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط
للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية الخلاف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستدير لكن ليس
كل مستدير واقعا في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للاخر يكون الاخر ايضا ضدا له فلو كان مطلق
الاستقامة ضدا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد الشخص واحد بالشخص
كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر فيهما كذلك فان كل خط مستقيم يشار اليه امكن ان يصير وتر القسي غير
متناهية لا اختصاص بين اثنين منها وليس فيها ما هو على نهاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء
منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا لها لان التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد
مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما وكذا بين المستدير لان بطريق اولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة
بين المستقيم والمستدير بالمساواة والمفاضلة قالوا لا يكون المساواة بينهما متحققة لان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا
يمتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للاخر او ازيد او انقص فلا يوصف بانه
نصفه او ثلثه او معادل له او مشارك له او مباين له ونحن نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المحدبة الوتر بعضها اقصر
من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك لا بين الخط والسطح والسطح والجسم وساير الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق
الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة كما نعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة من قوس وخط مستقيم
مماس له واصغر من زاوية يحدث بين قطر الدائرة ومحيطها لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما في
صاحب المباحث ربع الوجه الاول فقال ولا الحالين يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس
يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر الا بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما الخارج يوجد فيه مثله
زيادة ولما لم يمكن ذلك كان التفاوت بحسب الوهم غير ممكن الوجود اقول للقائل ان يقول هب ان التطبيق بين الدائرة
والخط المستقيم وان لم يكن بحسب الا به دفعة لان الملاقاة بينهما في كل ان لا يكون الا بنقطة لكن لا يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان
كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان كان كذلك امكن اتصافها بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرفوا ان محيط من الخط

الخصوصية بين كل عضو منه وعضو اخر هي صفة الاعضاء ومع ذلك لابد ان يكون لها نسبة الى ما يخرج منها اذ لو ثبت نسب
الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبتها او التنسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الحال على حاله فاذا تقرر
هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد ومكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع الاجزاء وفي
الشكل الحد وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء
عند شيء خارج او مباين كما وضع اجزاءه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا
يحصل الا بعد الخطوط وليس المربع عددا بل يقتدر انما التربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن
الشكل داخلا في مقولة الوضع فان قلت ليس انما جعلوا الكيف مما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور المنسب بين اطراف المربع التي لا تعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا
هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها مما يقتضي تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق
فان الشكل هيئة يحصل للشيء بسبب هيئة نسبية يحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة و
ما بين الحد والاضافات كالميمنة والميسرة والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع
بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا لان حقيقتها انما
لحدها هيئة خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يتم
اشكالا العموم صدق الرسوم عليها الا ان يعم في التعريف وقيل الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او من جهة
كونه حد المحدود **فصل** في حال الزاوية والتماس الى مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فان الزاوية انما
هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بين حدين او حد ودا متلاقية بحد فالسطحية مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان
بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط فان لم يحط معهما ثالث فلا يخلو ايضا حداه يلتقيان عند حد مشترك اخر لهما
او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا مدا او لم يلتقيا ولو مدا في الوهم الى غير النهاية كمحيط الاهليلجي والهلالي والنعلي وغير
ذلك فالسطح الذي لا يحد بثالث فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يحد بحد
او حدود غيرها او يحد بحدين ملتقيين في الجانبين فحاله تلك او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان
احيط فيه في جميع الجوانب لا حاله من جهة حدين الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا

فالنظر

فالنظر في السطح لكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه لكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة او
بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير
الهيئة فكما ان المهندس اذا قال الشكل ذهب الى الشكل فكذا اذا قال الزاوية كان المراد السطح ذو الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او
مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن يمكن ان يظن ان حال الخلاف في ان
الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى اصطلاح المهندسين وغيرهم لولا شيء يمنع عن ذلك
وهو ان ذا الزاوية السطحية لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الاخرى التي بين الزاوية والقاعدة
وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب الشك في امر الزاوية هل المسطحة
منها هي بين السطح او الجسمية بين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل عرضت للسطح في المسطحة او للجسم في
الجسمية او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لها لا بعينه وهو ان الزاوية جنس اخر من الكم متوسطا بين الخط
والسطح او في المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يكون من حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته على الوجه عرضا فاذا
ثبت احد طرفيه وتحرك فعل شيء بين الخط والسطح وكذا بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار الذي بين الخطين
سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى النقطة يقبل القسمة الى ثلث
جهات فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا في جهة وكذا قياس الجسم
الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الجانب
اعتبر فيه يد بعض جهاته دون بعضه باعتبار هيئة عارضة له وهي تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور وكذا
في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء اخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار قوته
بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على الاخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل يسمى زاوية مجسمة
ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة
والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حد او هو فوق واحد ينتهي عند واحد مشترك لهما
حيث هو كذلك فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية السطحية عند النقطة
لا لامر زاوية اذ له من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية بنقطة ثم ان ابي احد هذا

وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو ينتهي الى نقطة لم اناقشه فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة الزوايا ومن جملة الشكل شئ يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود

فصل في احتجاج كل من الفريقين في ان الزاوية انها كم او كيف احتج القائل بانها كم بقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص به والفرق بينهما ان في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض فاسل قبول القسمة والمساواة واللا عنهما على الاجمال لا يكفي في هذا المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات وكل شئ من المقدار لا تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شئ من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار ويستفاد من تضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونها مقدارا فان الثلثة مثلا نوع من العدد اذا ضوعفت لكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق واذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال تقبل ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم ويرد عليه ان اتصاف الشئ بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه او بواسطة عارضه فلم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قولنا المشابهة عليها قول بالذات وهم ما ابطلوا ان الدائم لم يظهر بالعموم لا اتصافها ونازع الزاوية كون الشكل في اصحابها مقدارا قابلا للقسمة والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة يحصل لاجل تلاقي خطين عند نقطة كما في المسطحة مثلا وتلك الهيئة العارضة فلا والى المقدار بما هو مقدار السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال في ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة فلما ذا يقبل الانقسام في الجهتين كساير السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثالها والحل ما اشرنا اليه وتوضيح ذلك فنقول ان الفرق بين هذه الكيفية والكيفيات الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل اي قسمة

وقعت وهذه بخلاف عروض الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها في الكم لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي بعينه ليس معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شئ ذي اضافة اليه والمقدار الماخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما الى اجزاء متماثلة ما كمية الكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حده وفيها الشكل وهو غير قابل القسمة باجزاء متماثلة بماهية الكل اذ ليست اقسامه كلها دواير باي وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا لا يقال نصف الفلك او نصف الحيوان اريد به نصف المادة بما هي مادة بما هي جسم لا بما هي بقيد كلي مخصوص فكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ فيها القيد الماخوذ بكمالها انما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكل الساري في ابعاض الشئ لا بد وان يكون جزؤه لجزئه اصغر من حصته الكل كالخط وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين اخذا من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى غير النهاية لا بحيث تحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا بما هو من ضرورات التجزية من المتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم من جهة اخرى بما هو سطح فقط لا بما هو زاوية ونظيره حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني قابل للقسمة في جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية

فصل في نفي الاشد والاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع اشد تربيعا من مربع ولا اشد زوجية من عدد اخر وذلك لان ما يقبل الاشدية فلا بد ان يتنازع الاضعف والاشد في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة والبرودة في الانفعاليات وكالصحاحية والمراضية في القوة واللاقوة وكالعلم والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فيستحيل الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها متلبسا بالاخرى وهذا دأب جميع الاضداد التي بينها وسايط التي ليس يخلو الموضوع عن احدها مقارنا للوجود الطرفين الآخر بل بما خلا عن الطرفين الى توسط هذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي هي في حاق الوسط بين افراط الجبن والعفة التي هي متوسطة بين افراط الجبن لكن هذه المتوسطات اذا قرنت بالمواد الجزئية واعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فيقبل هذا التزيد اشد من عدالة عمرو وان كانت العدالة بحيث يدرك بالحس لا بالحس لا يقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس

الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فجميع الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغيره والشكل فانها لا تقبل الاشد والاضعف والازيد والانقص فاذا زيد المربع فيزداد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتبين زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل انما لا يشبه به فقد يخفى عند الحس لخفاء الفضل فيكون تربيع اصح من تربيع اخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة التي في زماننا هذا فانها توصف بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد اخر فليس في ذلك بحسب الحس فقط بل الحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد حرارة كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بان ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع المحسوس العادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا تقبل التضاد وكذا التحديب والتقعير ليسا متضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح المقبب مستويا او مقعرا مع بقاءه في ما اليه فسقط ظن من توهم ان في الامور المتماثلة تضادا لاجل ما فيهما من التقبيب والتقعير ولان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل منهما وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي ليس كذلك فحرف كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل فيه فذلك المعنى امر لازم معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذه خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقالة الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول

فصل في حال الخلقة وهو البحث الخامس قد علمت مما ذكرنا ان الوحدة الوجودية معتبرة في جميع الحقايق وفي كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية وفي الاشخاص الشخصية والا لم يكن شئ من التقسيمات منحصرا اصلا في اقسامه كالكلمة اذا قسمت الى انواعه لم يكن منحصرا في الاسم والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى البعض انحاء التركيب فان لقائل ان يقول ان الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس اخر فلو جعلت لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا ادا في تجشمنا الى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية او حقيقة واحدة وان كان الاسم واحدا محصلا فالكثير ما يكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون حصلت بسبب وجودها كيفية اخرى لها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة

فيها كالسبب لوجود الخلقة كالمقومين لمهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة فلما حصل للخلقة خاصية لم يحصل للواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل هيئة هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هيئة هيئة مفردة سميت بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ليس امرا انتزاعيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من المهمات فلا باس باهماله

فصل في انه هل يجوز تركيب الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل كتجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحد وزاوية بل يعني ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا اقول وفي كلامه بعض مواخذة فاولا انه قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف في اجزائها لكنها متضعفة الوحدة لانها عين الكثرة فتفاضل انواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلاجل ذلك لا تناهي لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذي اراده المهندسون فهي مهية بسيطة بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو محال كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرايط الخارجية دون المقومات واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب وجوده من مبدا اثرين الى ايهما اميل فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لمعرفة حال الشئ الصوري في انه جوهر او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه جوهر او عرض فقد وضع هيهنا نظير تلك القاعدة فقال الشيخ لا يخلو اما ان احدهما اولى بان يكون موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعني به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع محمول عليه انه سطح واما اذا اختلفا

وليس احدهما اولى الشئ والاخر ثانيا بسبب الاول وبعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جميعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر
له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحدث منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة
بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شئ من المقولات
او الاجناس لا يكون الا امرا وحدانيا والتركيب لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا فقط مع تعين خاص
وذلك التعين هو فصل المتحد مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا
من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات
مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب الا باعتبار اللوازم ولو سلمت الحق فالامر فيما نحن فيه بالمركبات الجوهرية ايضا يجري
مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشئ باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي
مصداق لهما وقد يؤخذ من امور يكتنفه فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية
في جميع المعاني التي توجد في مادتها المتقومة بتلك الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب ان شاء الله تعالى **فصل**
في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه الامور اليق بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحة وغيرها والذي نختار ان
نذكره ههنا امور احدها انه لا تضاد بين احوال العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصم والمشاركة و
القسمة والضرب فان هذه الامور بعضها ما يفقد فيه بعض شرايط التضاد وبعضها ما يفقد فيه اكثر الشرايط في التضاد
والجميع مشترك في انه لا اشتراك لاثنين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لها وبعض الطرفين ما يكون احدهما على ما
وبعضها كالقلة والكثرة فان فرضا وجوديين علمنا في كل منهما غاية التخالف عن الاخر فلا تضاد في خواص العدد كالا تضاد في
اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في تلك الخواص لامرين ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى
فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته
او تكعيبه وتجذيره الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع
اخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على ما تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى
واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل ما يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض في نفس
شئ من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الازواج وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كا

كان لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرف زوجيته او فرديته الا بالتامل
فعرفنا انهما ليستا ذاتيين والا لكان بين الثبوت لماهيتهما ولكن هذا القدر ما قصدنا ايراده من الكلام في مقولة الكيف
لواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله والصلوة لا تحصى **الفن الثالث** في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات
المقالة الاولى في المضاف وفيه فصول **فصل** في ابتداء الكلام في المضاف اعلم ان لجميع المقولات اسما بالموجود
الواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشئ الموجود كالانسان مع صفة الوجود
فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي والثالث كالكلي العقلي وهو مجموع المركب من المعقولات الاولى كالانسان والمعقول
الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الابيض فاطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض
نحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في الخارج والموضوع لا يعتبر فيه الوجود الخارجي
القضية التي حكم فيها على شئ بانه ابيض مثلا خارجية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت الشئ للشئ واتصافه به في الخارج
وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في ظرف التحليل والموضوع
اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة
معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة
وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية وانما مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى
الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصيل معنى الموضوع وماهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل اذا جرده
العقل عن كل ما هو زايد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او عوارض ماهيته كنفس الوجود والامكان
والمجعولية ونظايرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك الحكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد بالمضاف نفس معنى
الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن هذا
واما الاعتبار الاول فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على المفصل
تحليل البسايط لا جرم عرفت الحكماء المضاف في اوايل المنطق اعني في فن قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى بكون ماهية الشئ معقولة بالقياس الى غيرها اليس مجرد كون
تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شئ اخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف بل معناه انه

لا يتقرر ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة فانها لا يتقرر لشئ في احد الوجودين الا ويكون البنوة
متقررة للاخر **فصل** في تحقيق المضاف الحقيقي ولك ان تقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى
غيرها يرجع حاصل القياس فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشئ بنفسه او بما يتوقف عليه هذا
مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم كون الشئ معقولا بالقياس فهو انه مجموع تصورين تصور او خارج عنه فربما قيل لهم
ان عنيتم انه مجموع تصورين الى تصور امر خارج انه يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير
المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحايط وليس ماهيته ماهية المضافين قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه
فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازاة يرجع الى معنى الاضافة وقريب من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف
وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد هو المضاف المركب وهو اشهر من المضاف
البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون الشئ جنسا او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى لخاصة اسم الامر العام
لما هو نوع له او يشبه النوع اليق به فينقلون الاسم اليه كما في امكان العام ونقل اسم العامي الى الخاص فكذا المضاف يقع على البسيط
كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فعم بعمهما ولخاصة نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا
خطأ كما اشار اليه بعض الفضلاء اذ لا عموم ولا خصوص بينهما وليس المضاف معنى يجمعهما وليس نسبة الامكان العامي الى الخاص
كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة
الرسم الاول بان المضاف الذي يؤخذ في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني اعني ايضا وعليه مفهوم المضاف كلفظ
القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع لدو لا فساد في كون المعرف للشئ مشتملا
على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا للفرد فلا يلزم توقف الشئ على نفسه ومن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي
وجوده انه مضاف ان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تذكر وتنبيه في
الفرق بين البسيط والمركب فنبه بان المركب جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة كالمساواة فانه
كم لحقته الاتفاق وكالمشابهات فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطا بل مركبا من
حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر
لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان النسبة منه يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحايط بانه مستقر عليه

للحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا علمت
رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الاضافة كلفظي الاب والابن وقد يكون
احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه مضاف
الى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح واما ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة لفظة
ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه العلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل على ما له
من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصل** في خواص طرفي الاضافة فمنها التكافؤ في لازم الوجود
خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا ما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخر
الاخر عنه فانهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معين وايضا انا نعلم ان القيمة سيكون والعلم والمعلوم متضايفان
بينهما اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبر له
من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فهما قد
حصلا جميعا في الذهن والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من
الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن ان يوجد مكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود
في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ح ان الزمان الثاني ليس بموجود او نسبته
الى الذهن نسبة شئ كان موجودا ففقد وهذا ايضا موجود مع الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر على وجه غير
ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان
لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيوجد بينها
نسبة يحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتاخر بين اجزائه كاضافة الفوقية
والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض فعليتها
كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في ساير المضافات وتحقق الاضافة يوجب تحقق المعية بين وجودي
المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع اخر فليرجع من اراد ثم
انه يرد على ما ذكره شئ اخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر انه ليس

هو الموجود فيه بحث لانه يتوهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا
لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس امرا وجوديا
حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بذلك الوجود باسبق الزمان
الاول لان كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصف التقدم والتأخر لكن يرد الكلام في انه كون موصوف
باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا بتقدير ان يكون المراد نفي لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء
الحاضر متقدما على لا وجود المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وان لم يكن مستقبلا
فالمضايف غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير موجود فقوي الاشكال والوجه ما اومأنا اليه واما الجواب
عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم والماهية المعلوم و
المعلوم من القيمة انما سيكون لا عين وجود القيمة اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية
ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكم بان احد المتضايفين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الآخر ايضا موجودا
فيه بما هو مضاف وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية معلومة من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس
وجود ماهية المعلوم عند العقل وليس بين الوجود والماهية تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والجواب عن الاول ان العلم
وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود
في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به
بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات امر اعتباري حاصل بين امرين متغايرين بالاعتبار
متحدين بالذات فكما ان الوجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى ماهية ووجود عرضت لهما اضافة الوجود وذي
الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى ماهية ووجود ذهني عرضت لهما اضافة
العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس لان الصورة الموجودة
في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية الحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد عدوا من احكام المضافين ان
المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث لا يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر كما في
العلم والحس اعني الادراكين لا القوتين المشاركتين لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم

والمحسوس

والمحسوس لكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز
وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك فانه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود
ذات المملوك مع عدم المالكين ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما مع عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون له
الا علة كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره اقول ههنا موضع بحث وتحقيق
اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في الاكثر ليست كذلك فان الشيخ
ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتيهما مثالين احدهما
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ان ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم
موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا الحس و
المحسوس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا
يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حاس موجودا ويكون العناصر موجودة هذا حاصل كلامه و
لاحد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي
غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود الصوري العقلي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب
عما يدركه من حيث كونه محفوفا بالغواشي ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا
ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان احدهما
من الآخر فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافآن في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافتين متكافئتان في الوجود الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما التي هي
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مفارقة في الوجود لوجود ذات
الحس وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه
للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند
قرع السمع غير مدركة لا بالذات ولا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا
الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات

هي كيفية نفسانية حاكية للحرارة الخارجية كما مرت الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن الحضور وعن الحصول الوضعي
عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين
فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلت الحس البصري
لا يدرك به الا الامر الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع
ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه اقول اما اولا فلان كلامنا في
اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية
التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار فطرفاها بالحقيقة كطرفي سائر الاضافات
الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فلان المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس
مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر وهما معان اذ لا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار ومما عد ايضا
من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث
كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو
مضاف الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان
او للاسود لم يجب الانعكاس فلا يقال الصبي صبي للاب والانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس
في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية
الواجبة الانعكاس فلتلك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا
بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل
الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس
فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان يعكس فيقال السفينة سفينة للسكان والحيوان
حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان لذي السكان وقالوا ان هذا
الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان المضاف بما هو مضاف لفظا موضوعا كالعظم والصغر
ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى العبد

واما

واما ان يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو
احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم
اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ما له ماهية اخرى نحو معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف
من المقولة وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية وراء الابوة ماهية غير
معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا آخر واما الابوة فليس لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس
فههنا ثلثة امور احدها ما يحمل عليه الاسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي
هي احدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة
حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها مما يصدق
عليها مقولة المضاف لا بمقومة حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا
لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها
ولذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة هو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره و
اذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق
ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول الماهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس
ما يعبر بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية
فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه لكون الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه
ليست الا شيئية عامة لا يحصل الا بكونها اضافة ومضافا كالابيض اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو
جعلنا المشتق من جمهور الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حروف اللام او ذي او الهيئة الاشتقاقية لصارت
المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا
فلو كان الاضافة ايضا شيء معقول ماهيته بالقياس الى الغير فوجب ان لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف
الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها
بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا آخر ثم لحقه بعد ذلك التخصيص بالاضافة فالاب في غير المقولة

جوهر لجهة الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرض بهذا المعنى بهذا المعنى بعين العرض
كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل يكون موجودة في الخارج ام لا اعلم ان
كثيرا من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل في البسيط فان امثال هذه
الاشياء لا توجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود العرض و
الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجود ما وجد احد هذه الاشياء بحيث يعقل منها معنى غير مهيتها معقولا ذلك
المعنى بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحايط وكذا السماء لها وجود واحد
وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى اخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء
موجودا ان حده ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان
كاتب او ابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض وزيد اب وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا
الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في
الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد راي من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات
الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة
في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء اخر فان الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى
المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان يرجع في
حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون
بحسب مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره عن غيره
فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى بسبب
هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء
هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف
بذاته في هذا الموضوع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف

في

لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة
مضاف لذاته هذا ما قاله في الهيات الشفا وهو كلام واضح دفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان
اولا على ان المضاف من الهيات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كما
نورد في باب الوجود والوحدة ونظايرها فدفع هيهنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة
اخرى بمعارضة ولما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهية لازمة اياها
حتى يلزم التسلسل فلا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمتها في الوجود اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة
العروض اضافة اخرى مخالفة لها وكذا الثالثة والرابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متعلقة او
مخالفة تنقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة لكان
الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع اخر ان معية اجزاء
الزمان لا يمكن ان يكون اينية بان يكون السابق واللاحق موجودين في ان واحد انما ذلك شان معية الانات والانيات
بل معيتها اتصالها في الوجود والوحدة الاتصالية التي بعينها فيه عين التقدم والتاخر كما ان وحدة العدد عين كثرته
لشيء من الاشياء **فصل** في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعينها
اشكالا من وجوه منها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها
بخصوصية وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة
لكن التقييد سابقا هو نفس الاضافة فاذن لا يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة
فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما
ان يكون مضافا او لا يكون مضافا فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت
موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث
هو مضاف غير موجود وهو المطلوب ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث
لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك وتزول بعد زوال ذلك
الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث

يدفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة ليس وجودا مباينا لوجود ساير الاشياء بل كون الشيء سواء كان في
نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شيء اخر هو نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود
يخصها من حيث هو جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث له تاثير في وجود الغير هو وجود العلية بما هي علية والعلية
نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية
خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر اليها عما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار
لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذي هو العلة وبين عليته واضافته بالمهية لكون حد الجوهر
غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري اذا اخذ في نفسه كان جوهرا واذا قيس الى غيره كان
مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء اخر هو وجود المضاف
وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل منفرد بل وجوده ان يكون لاحقا بالاشياء هو
كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض
عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يكون لذاته ان يصير
مساويا للشيء او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير
وجود الكم لان المساوي لم يبق مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحد في نفسه
لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجود الاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو بعينه وحدته فذلك
الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب في
الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم الابيض وهو ليس
من المقولات كالكم المساوي او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف محصلا بنحو تحصص ناشئ من الملحوق به ويوجدان
معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوي مضافا ليس لكون الكم مساويا او
مضافا فالمساواة اتفاق الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف الموافق وبالجملة المضاف
الذي هو المقولة هو الجنس الذي هو المضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا كون جعل احدهما غير جعل
الاخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اي في ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان المساواة والمشابهة اتفقتا في

موافقة

موافقة ما وافترقا في التخصيص بالكم او بالكيف فيكون المساواة والمشابهة اما من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان
او هما ممتازان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالعرض مضافا بسيطا يكون
مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصل مقولة بنوع من مقولة اخرى والكل محال وان يكون فصل
الاضافة التي هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا
يمتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاضافة الاولى فيعود المحذور قلت جنس العالي الاتفاق
معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة التعين الى الابهام فان الاتفاق اذا تحصل بانه في
الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم
تحصل اضافة باضافة متقدمة اخرى بل تحصل وتنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه وهكذا كساير فصول الاجناس فان فصل الحيوان
وهو الجسم النامي المدرك وهو عبارة عن تعيين المدرك بانه ناطق فان الناطق ينقسم الى المدرك فيصير مجموعين من المدرك
والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط
قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك اما الاول فسلمنا ان وجود
الاضافة مشارك لساير الوجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم ان ذلك الامتياز لا بد
ان يكون بقيد زايد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها الخاصة اذ الاشتراك في الوجود
المطلق اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقايق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج
في تمايزها الى قيود زايدة ثم ان القيود قد لا يكون نسبتها الى ما قيد بها الا كالفصل للجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد
الشيء بامر زايد عليه حتى يكون وجودا حتى يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان امر واحد
بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج واما الثاني فنقول ان الوجود في نفسه اما ممكن او واجب
او جوهر او عرض وكونه بحال ونحو من الوجود اذا عقل لزم من تعقله تعقل شيء اخر هو من المضاف فكل وجود
من حيث وجود لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو اخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع النظر عن
غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلة مادته حيوان اخر وجود اخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع
من مقولة المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كساير الامور حتى يكون حدوثها الشيء وزوالها

منه يوجب تغيرا وانفعالا في ذات الموصوف بها او صفاته الحقيقية فان تجددها او زوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين
مخصوصه مع ثبات الاخر فان سيرورة احد في المجلس ثانيا لاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالثا لثلثة ورابعا لاربعة وهكذا
لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قدمنا غير صعب **فصل** في ان تحصل كل من
المتضايفين يحصل الاخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة
فبازائه البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائه بنوة كذلك واذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب
الاخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل تحصيلا للاضافة اما اذا كان تحصيلا للموضوع
الاضافة اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يحصل المضاف المقابل بازائه من الموضوعات الشخصية ما يصنف
الاضافات كما يقال ابن هذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة
عليه بل الابوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا وطلب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه ولكن هو مثله وان كان
لا يصح ان يقال لزيد ابوان واما ان لا ان ذلك بسبب خارجي لان الاضافة من طرف واحد تخصص دون الطرف الاخر بل في
بعض يحتاج الاضافة في التعين الشخصي الى اعتبار اخر اكثر من تعيين اللذين بينهما اضافة وقد لا يكفي فيها ما يكفي في تعيين الابوة
التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما كجوار زيد لعمرو فانه لا يتخصص بتعينهما بل يحتاج الى تعيين داريهما مع تعينهما في المضاف
ما هو جنس هاهنا المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي
في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القايم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان
فهذه تحصلات فصلية واما التحصلات الصنفية فهو ان يحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب
لو لم يكن لم يبعد ان تبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجاير **فصل** في تقسيم المضافين وجوه
منها ان من المضاف ما هو مختلف الجانبين كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما
كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون
محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على حدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما
ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزايد والناقص ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة
الى انضافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في

لاجلها صفة حقيقية في ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي سبب
اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق واما ان يكون في احدهما مثل العالم والمعلوم فان
العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر به صار معلوما هذا ما يستفاد من كلام
الشيخ وتحديد ولي فيه نظر كما ذكرنا بيانه ومنها ما قال الشيخ في الشفاء كما ذكره ان المضافات تنحصر في اقسام المعادلة والتي
بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من
القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكات كالعلم
والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس وفي وجه الضبط لا يخلو تحصيله
عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما المتصل فكالعظيم
والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالعالي
والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي النسبة كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع
والاجزم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف
ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها لا تتبين فهي تابعة في جميع الاحكام الوجودية لوجود
موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض للموضوعات الاضافية
بالذات ولاضافتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين اضافتيهما الى الاحر
والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد لشيء من المتضايفين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح واعلم انه قد ذكر
الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض الاضافات وبين ذلك بوجهين احدهما
ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طبايع الاضداد
لا تتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والجار ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد
من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلو كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون
الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضافة لا يوجد الا في موضوعات غير متضايفة
والثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض ان يكون مستقلا

بتلك العروضية ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية يعرض الكم وكان لا مضادة للكم لم
يعرض الضعفية مطلقا مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض لهذه الاضافة تضاد وكذلك
الحار لما كان ضد البارد وكان الاحر ضد الابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتاخرين لما اشرنا اليه فيحمل الاول على ان نفي
التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من جهة انتسابها بالعرض من موضوعاتها فالشيخ اطلق القول في باب الكم ان الاضافات
لا تضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخر بخير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فقول وهكذا
القياس في قبول المضاف للاشد والاضعف والازيد والانقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية
موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر بعض احكام لبعض اقسامها **فصل** في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي
مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراك بين كثيرين وما من ماهية في الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف و
انما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند وحدة افرادها وهذه الكلية الاضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على
كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هنا
نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف و
هو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث
عقليا والاول مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مركب وهكذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض العام وهذه الاوصاف
كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
كلها ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها ولا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الاوصاف الاضافية ولاجل ذلك
كان المقسم فيها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها وان لم يكن بالقياس الى افراده طبيعة موضوعه
كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين حصتين تحت
امر واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهيته ما عني به ان وصف النوعية تحت وصف
الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع او وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع النوعية اي النوع الطبيعي
مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في ماهيته اذا كانت مركبة طبيعة جنسية اي ماهية موصوفة بانه جنس وكذا الكلام في
الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه

حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم جنسي على مفهوم نوعي يتقوم به فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة
لا بد من تفطن بها لان الجمل الحاوية امثال هذه ابو حسب الغلط كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شانها ان يعقل
منها صورة تعرض لها الكلية وقد يعني به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعني به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين
وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص
الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في
وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق ان الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو
الخاص وقد حكينا ايضا البيانات الافلاطونية وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما
غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث
هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون
متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار بعينه
هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل
محصورة متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي
يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا وهو مقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي
ان يوجد لشيء والعدد يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تامة لان لها مبدا
ووسطا ونهاية والعلة في ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل
انما يكون تاما في العشرية او في الخمسية واما من حيث هو مبدا او منتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس فيهما ما من شانه ان يكون
بينهما وهو الواسطة وقس على ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدا والواسطة فقط او العكس او الواسطة ثم من المحال ان يكون
مبدان في الاعداد ليس لاحدهما واسطة يوجبه الا العددين وكذا القول في المنتهى واما الوسايط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها
في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد يوقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد
فيه ذلك هو الثلثة فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامة المقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة
بالمليق بامثاله اذ المقادير لا يعرف لها التحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقول ايضا تامة مثل ان يقال هذا

تم القوة وتام الحس وتام العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشي حاصلة له بالفعل وربما
يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدا الكمالات غيره فهو فوق
التمام لان فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شي بهذه الصفة الا واجب
الوجود واما العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الكمالات لها فوات الهويات معدودة في جملة
ذواتها واما الذي دون التمام فبخصوص ان احدها المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات
فانها اعطيت في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى كمال خارجي كالمعلم البشري فينال بكمالها ويعطيها او يخرجها من القوة الى
الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجودها وكذلك حال نفوس الانبياء لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله بان تمكنوا
من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى امر خارج يمده
بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانها متقاربة المعاني وذلك
بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك واما التمام
والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق
شي خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء وقد تقرر ان كون الشي كلا
لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته قلت ذلك معنى غامض حتى يلزم من بساطته واحديته ان يكون بحيث لم يكن حقيقة من
الحقايق خارجا عن ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شي من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة

المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول **فصل** في حقيقة الاين عرف الاين بانه هو كون الشي حاصلا في مكانه
وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشي الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الاضافة الى مكانه وربما
قيل كما ان السواد له ماهية واضافة المحل عرضي لماهيته فكذلك الاين له ماهية وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس بشي
فان كون الشي في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زايد على وجوده وان
لم يكن عين ماهيته لكن زيادة الوجود على الماهية انما هو بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا خلاف كون الشي في المكان فانه
لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زايدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زايدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد
بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود اخر ولصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشي في المكان

كونه

كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجوده له لكان كونه في الزمان ايضا وجوده فكان
لشي واحد وجودات كثيرة اولا لم يكن ان يقال ان الشي الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان المطلق ان كان هو
بعينه نحو وجوده الخاص به لا زايد عليه الا كونه في مكان معين او زمان معين امر زايد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزايد
نسميه الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدا اضافة المكان او الزمان وقد استدل صاحب المباحث
على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان فالذي هو الوجود بوجه اخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات
كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الوجودات كلها كاينة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان
كون الشي في المكان مفهوم مغاير لوجود الشي في نفسه اقول هو منقوض بكل من الوجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فلزم
عليه ما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زايدة على نفس وجودها وليس كذلك
ودفع ما ذكره بان وجود المطلق الكلي امر انتزاعي مشترك عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة
بين جميع افراد الوجود **فصل** في تقسيم الاين وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير
حقيقي فالاول كون الشي في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان
البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق ثم الاقليم ثم المعمورة ثم
العالم العناصري ثم عالم الجسماني في اعتبارات يعرفه الحد الجهات وهذا هو الغاية فان كون الشي في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق
الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوقا او تحتا ومنه شخصي ككون هذا الشخص
في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين تحصي حقيقي من صفة قايمة بالمحل هي علة لذلك الاين ولهذا اعترض عليه صاحب
المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون يمكن لحصولها في المتمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين او لا يكون فان امكن
لم يكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يكن توقف حصولها في المتمكن على حصوله
في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال الاول فيه نظر من وجهين احدهما
ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مقارنتها المعلول على جهة الضرورة وثانيهما ان حصول تلك
الصفة وان لم يتحقق الا من كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية والمقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين
كالفرق بين القضية المشروطة بما دام الوصف والمشروطة بشرط الوصف والثانية اخص من الاول والاعم لا يستلزم الاخص فان كل

كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية في ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في
ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في
الخارج **فصل** في تتمة احوال الاين فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون
الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في ان واحد ويصح تعاقبهما
عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشي في مكانه لا
يكون اشد من كون شي اخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسمان الاشد
والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق او التحت او غيرهما كالجسمان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الاخر
اي كان اقرب الى الحد الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الاخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص انما هو في اضافة
عارضة للاين وهو الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة
متى وانواعه من جملة ما مر من المقولات متى وهو كون الشي في زمان او طرف منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف
الازمنة ولا يقع في الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وساير الاشياء الواقعة او تومها في امر له تعلق ما
بالزمان وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله وامر متى العام والخاص باعتبار كون الشي في زمان مطلقا او في زمان خاص
او شخص فمنه ما هو متى اول حقيقي وهو كون الشي له زمان مطابق له لا يفضل منه ومنه ما هو ثان غير حقيقي و
هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم والشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان
مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي
الواحد فلا يشترك فيه الكثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع
وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا
يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان والمكان نسبة ما الى الاخر
ثم قالوا ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وحصولها
في الزمان بالعرض اقول وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض
الكميات والكيفيات والاوضاع والالوان التي يجب الوجود لها الاكوان تدريجية والحركة عبارة من

تدريج

تدريج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهو معنى اضافي نسبي وقد مر ان معنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان
والاشد والاضعف والانقص الا بالعرض فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وثانيا
لمحيطاتها ولما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر
في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتاخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف
ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر اخر وهو ان ياخذ في
الحد في مقدار حركة الفلك او حركة لا ينقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع
وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى البعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس كما
هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون
الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مرت الاشارة ايضا الى ان هذا الوضع ليس الوضع الذي
يوجد في النقطة وهو كون الشي مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر فيه
نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجية والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن
الوضع الذي ذكروا فيه من كون الشي بحيث يشار اليه انه اين هو بما يتصل به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط فان
هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس
لها اين بالفعل وليست ايضا مما يضاف بعضها الى البعض على وجه يقال للبعض منها انه اين هو من
الاخر ولو فرق بينهما بان احدهما المقدار والاخر الجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما مر في باب الكم فيلحق
الوضع الجسم كيف ما كان بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص
الجسم والوضع الذي يوجد في الكم والمراد فيه كان مجرد كون الشي كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبول الاشارة الحسية
بانه هيهنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهاتها انما ذلك من شان الكم الاتصالي مع اقترانه
بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الاشارة الحسية بل الخيالية لكن
القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس واريد وا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والتخن كلها ليس شيء

متعال في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا تحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححاً لتوارد
الاشارة والحصر والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجرداً عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقداراً
وذا اجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل واحد منها اين هو من صاحبه
ويتصور له ايضاً شكل من غير ان يكون للشكل اين وله ايضاً سطوح وخطوط ولها اوضاع بمعنى اخر وللخط
نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اشارة وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية
اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين فللعقل وضع ورفع يختص بالعقليات والكليات وللخيال
وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض الجهات
لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي
هو جزء المقولة لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم يقع في هذا العالم لم يكن قابلاً للاشارة الحسية
والخط والسطح ما لم يقعا في المادة القابلة لم يكن اجزاؤها بحيث يصح ان يقال للبعض منها بالقياس الى البعض اين هو
من الاخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد لا يكون بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي
بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما متمايزان بالفعل واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال
ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لها بالفعل لكن اختلاف حيزهما ليس اختلافاً طبيعياً واما الذي
بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا وضع
الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان رأسه على
السماء ورجلاه الى الارض يضاد لوضعه اذا صار معكوساً فالوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد من غير ان يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد
انتصاباً والاكثر انحناءً فان قلت اليس قد مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكم
بان استدارة الخط وتحديب السطح لا يشتد ولا يضعف فههنا كيف يحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان
التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض الا للمقادير اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالهما
الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك الاوضاع فالمستدير مثلاً اذا كان مجرداً عن المادة

لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة
او الانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصير ح واقعاً تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدة و
الضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك فاعلم هذا فانه
شيء غفل عنه الاكثرون **فصل** في الجدة وما سماه في المقولات الجدة والملك هو هيئة يحصل بسبب كون جسم في
محيط بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى طبيعي
كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى
للنفس ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد فهو بالحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة
المضاف لا غير **فصل** في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره
غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددي كالمسخن ما دام يسخن والمبرد ما دام يبرد واما الثاني
فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثراً غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل
من فعله والمنفعل من انفعاله وبالجملة اعني النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر لا يقال ان هذا يحرك و
ذاك يتحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل
وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقالان للايجاد بلا حركة والقبول بلا تجدد ككون الباري
فاعلاً للعالم وكون العالم منفعلاً عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود يستتبع
وجوداً ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافيان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين
تحت الزمان واما الحالة التي يقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه والمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في غاية
الحركة والاحتراق الثوب بعد استقرار فهل كونان من هذين البابين ام لا فنقول هما من حيث تخصيصهما بانهما
نهاية الحركتين يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية
واذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد اما
التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة و
اما الاشتداد فان من الاسود او الذي هو في السلوك الى الغاية ما هو اقرب الى الاسود او هو الذي هو في الغاية من

اسود اخر وكذلك قد يكون بعض التسويد والتسود اسرع وصولاً الى الغاية من بعض اخر منه وهذا الاشتداد
والتنقص غير الشدة والضعف النقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس
الى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما
في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضاً وجود كل منهما وجود مقولة التي يقع بها
التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل المقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما
عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او السخونة مثلاً من حيث انه سواد من باب
مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي اخر او يحصل هو من تدريجي اخر هو من
مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي او خروجه من القوة الى الفعل سواء كان في جانب الفاعل
او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما **فصل** في دفع ما اورد على
موجوديتهما في الخارج قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفاً
ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تأثر الشيء من الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على
ذات القابل وذات المقبول اما التأثير فلو كان امراً ثبوتياً لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضاً فيكون
تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه فننقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون
محالاً فالالزام حاصل وذلك لانه اذا كان بين كل مؤثر واثر واسطة هو التأثير حتى لو فرضت امور غير متناهية مترتبة
فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون شيء منها متلاقياً فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتأثر لا
يتخللهما ثالث ثم وجد مؤثر لا يكون تأثيره زائداً على ذاته وذات اثره ثم لا يكون تأثير الاول في الثاني زائداً عليهما ولا
تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها وذوات اثارها وان لم يتلاق بمعنى انه لا
يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثراً في ذات اخر واما القابلية فلو
كانت ثبوتياً يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والحذو بعينها قال فهذا برهان قاطع على ان المؤثرية والمتأثرية
لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفاً ثبوتياً يلزم نفي الواجب الوجود
تعالى شانه انتهى ما ذكره ملخصاً اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة كمسئلة الوجود وزيادته على

الماهية وان لكل ماهية نحواً خاصاً من الوجود والماهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها
قد يتحد بوجود الاخر بضرب من الاتحاد وموجودية كل ماهية او معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في
اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بانه في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء اخر او تصور ذلك
فنقول كما ان كثيراً من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او الكيف وغيرها وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او
السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات واجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها
بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض اخر حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات
التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي
شرط عروضها كون الموضوع متعيناً في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث
يصدق معناه على شيء صدقاً خارجياً كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر و
ذات المتأثر ليكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب اخر والحق ان نقول في بيان عرضيتهما بان الكلام من المؤثر والمتأثر على
الوجه المذكور بهيئة اخرى ولها حد اخر غير كونه فاعلاً او منفعلاً فان السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد ولا يتحرك في سواديته
فيكون اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا التسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فيكون السخونة مؤثراً في
شيء على التدريج امراً زائداً على وجود السخونة واما قوله لو كان التأثير امراً ثبوتياً لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من
مؤثر فنقول ان بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفها فان الجعل كما لا يتخلل بين
الذات والذاتيات فكذلك لا يتخلل ايضاً بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل الناطق جوهراً بعد جعله موجوداً
لا يجعل النار حارة بعد جعلها موجودة بل جعلها وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود النار لان
النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التأثير التجددي وان كان امراً موجوداً في الخارج لكن من لوازم هوية بعض افراد
المقولات فالحرارة المسخنة مثلاً لا يكون كونها مسخنة امراً زائداً على وجود ذاتها الشخصية وان كان زائداً على ماهيتها ثم على تقدير
زيادته على ذاتها الشخصية فلا يكون مفتقراً الى جاعل اخر غير جاعل الذات بل لا الى جعل اخر غير جعل الذات لكونه من لوازم
تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر الى جعل مستانف غير جعل تلك الهوية فثبت ان كون التأثير التجددي
موجوداً زائداً على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تأثير اخر ولا الى مؤثر اخر وكذا قوله فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه

غير مسلم اذ لا يلزم من كون تأثير التجددى الذى هو من مقولة ان يفعل امرا زايدا على ذات المؤثر ان يكون التأثير الابداعى امرا
زايدا على ذات الفاعل فى الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات قد علمت انها نحو مستقل فى الخارج

الفن الرابع فى البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض الموجود بما هو موجود فحرى بها ان
يذكر فى العلم الكلى الباحث عن عوارض احوال الموجود من غير خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة ومطالب اما المقدمة
ففى بيان ماهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول فصل فى تحقيق ماهيتهما اعلم ان مفهومات الاشياء
بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب الى الانسان
بعينه منسوب الى الحيوان الذى يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثانى زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الى زيد بعينه
ليس منسوبا الى العمى والبياض بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة الحلول بالموضوع سواء كان عدميا او وجوديا
تلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود فى القسم الثانى هو الموضوع ولكن نسب وجوده الى
المحمول بالعرض وهذا النحو من الوجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات فنقول ان وجود ما لا
يصح ان يقال ان انيته ماهيته بمعنى انه لا يصح ماهية له الا الوجود الصرف الذى لا اتم منه ولا يصح فالاول قد سلف بعض احكامه
بحسب المفهوم وسياق البحث عن بيان وجوده او صافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غير
ماهيته بالمعنى الذى سلف ذكره اى ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا
الموجود لا يخ اما ان يكون فى محل او لا يكون والمراد من كون الشئ فى المحل ان يكون وجوده فى شئ اخر لا كجزء منه شايعا
معه لا يجوز مفارقته عنه وقد اشكل على القوم تفسير كون الشئ فى محل واستصعبوه لما فى لفظة فى من الاشتراك و
التشابه بين معان كثيرة كما يقول فى الزمان والمكان وفى الذهن وفى الخارج وفى الغاية وفى الكل وفى الاجزاء وفى
العام وفى الخصب وفى الراحة وفى العطاء والاشتراك لما فى معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الاضافة ما يصلح ان تكون
مرادة بلفظة والا لصدقت على معنى مع ومن وعلى وغيرها من المعانى الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما و
تخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وان اخرج المعانى الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ فى
النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعانى المستعملة فيها لفظة فى ويخرج الاغيار وكان كلامنا معنى متى والاين
ما يستعمل فيه لفظة فى ولا يشملها معنى واحد يخصها بل لكل منها خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ فكذا القياس اذا

انضمت

لو انضمت معها امور اخرى يكون على هذا السؤال نعم يمكن ان يقال الاستعمال فى فى كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهى ككون
الكل فى الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الكلى فى الجزء لكون الجزء فى الكل فلو كان الكل فى الجزء بالمعنى الذى يكون الجزء فى الكل
يلزم اشتمال الشئ على نفسه وهو امر يستحيل بديهة فان قلت لفظة فى موضوعة لمعنى الاشتمال والاحاطة وهو يجمع الكل
فيكون اشتراكه معنويا قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف فان ظرفية الزمان للحركة ليست
كظرفية المكان للجسم وكذا الشئ فى الحركة غير كون الحركة فى الشئ والغرض ان كون الشئ فى المحل ليس معنى حصول شامل
للمواضع التى يستعمل فيها وليس الغرض النظر فى معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا من هذا الفن وان
كان المذكور ايضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان فى المحل اشتراكه لفظيا فكلما ذكروه من القيود
لا يكون فاصلا معنويا وقيل الاحتراز باللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنويا اذ ليس فيه معنى واحد جنسى او عرضى
عام بل معان متعددة منصرف الى كل منها بقرينة خارجية لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك الاسم
اما بالحد او بالرسم او بنفى المعانى الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما بقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا
واذا كان الحال كذلك فالمذكور فى تعريف الحلول وهو وجود الشئ فى شئ لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة
عنه يكون كقرائن للفظة فى المستعملة فى هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبة
والخواص المميزة مع مساهلة ما بانه لو فرض هيهنا ان المنسوب الى شئ بفى كان له معنى مشترك بين ذى المحل وغيره كان
المذكور فى التعريف قيودا مميزة لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى امر معنوى لكان يمتاز اما بالشيوع
والمجامعة بالكلية فعن كون الخاص فى العام وكون الشئ فى الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون
ايضا وفى الخصب وغيره وقد عرفوا معنى فى الشئ هيهنا الى الحلول بتعريفات كثيرة ليس شئ منها خاليا عن الفساد و
الخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شئ بشئ بحيث يكون احدهما نعتا و
الاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان المراد النعت الحملى بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب
بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق الجعلى وكقولهم ان الحلول
كون الشئ ساريا فى شئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا وقيل الاخر عليه حين سلوى النقض فيه باحوال
المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فى النقض بالنقطة والابوة وغيرهما مما الاصولية فيه فالتجاء الى نفى وجود هذه الاشياء
من الخارج ولم يتنبهوا الا ان الاختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات

منها وقد ذكرنا فى شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول واما الذى الهمنا
اقتضاء من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشئ بحيث وجوده فى نفسه هو وجوده لشئ اخر على وجه
الاتصاف وقولنا على وجه الاتصاف لئلا يرد النقض بالجواهر الصادرة من الواجب تعالى والمبادى العالية حسبما هو التحقيق
من ان وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض
والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات التى ليست على وجه الحلول ككون الكل فى الجزء وكون الجزء فى الكل وكون الشئ فى
الزمان وفى المكان وفى الراحة وفى الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود
للماهية لا نفس وجودها او وجود شئ لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل
واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر لا محالة الى محله اما فى وجوده الشخصية وقوام ماهيته النوعية لا لانها
جميعا او فى وجوده الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من
من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صورة فح نقول لا يجوز ان يكون المحل
افتقار فى وجوده الى الوجود الشخصى للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين من جهة واحدة
وهو مستحيل فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا وماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او
يكون مفتقرا فى وجوده الشخصى الى الوجود المطلق العام للحال باى تشخص يكون فيسمى عندهم بالهيولى فالعرض و
الصورة يشتركان فى مرتبتها وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان فى مفهوم المحل فمحل الشئ سواء كان ذلك
الشئ صورة او عرضا فى صورة او عرضا فى عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهى اخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما
للجميع فكل محل لعرض مفتقر فى وجوده الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند
اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شئ من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه
لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسياق تحقيق هذا
المقام من ذى قبل ان شاء الله تعالى ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع و
الهيولى وهو ان كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له تألف تام من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا
يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لامر واحد نوعى
وليس من شرط الجزء الصورى عندهم ان يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر اولى بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادى

ان يكون

ان يكون مفتقرا الى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءا المركب منه
وما يحله فعلى هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيوليات فاذا تقرر تغاير
المذهبين وتخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى والاسامى مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام او لازمه
المساوى وقلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوى له ما لا يكون فى موضوع فنقول الا يكون فى موضوع اعم من الا يكون
فى المحل لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون فى محل
ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرجان تحت معنى الموجود لا فى موضوع وكذا العرض وهو ما يكون فى موضوع يشمل
الحال والمحل عند من يجوز قيام العرض بالعرض فيكونان اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة
والمحل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا على هذا التقدير واذا ثبت ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على
مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون فى محل او لا يكون فيه والكائن فى المحل هو الصورة المادية وغير الكائن
فيه اما ان يكون محلا لشئ يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثانى لا يخ اما ان يكون مركبا من الهيولى و
الصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخلو اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون
وهو العقل والاجود فى هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو به
بالفعل سواء كان فى جنسه او فى نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزءا منه هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا
منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل وذلك لما يظهر من تضاعيف ما حققنا من كون الجوهر النفسانى
الانسانى مادة للصورة الادراكية التى يتحصل بها جوهرا اخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التى يكون لها نحو
اخر من الوجود غير الوجود الطبيعى الذى لهذه الانواع المحصلة الجوهرية الطبيعية وتحقيق ذلك المرام من فضل الله
علينا وجوده فصل فى تعريف العرض هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذى نحن بصدده الا انا نورد هنا ما ذكر
فى تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود فى شئ غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون
ما هو فيه فهذه قيود اربعة فقولنا فى شئ لا ستحالة ان يوجد عرض واحد فى شيئين او ما زاد عليهما اما العدد والمعنى الكلى
والنسبة وغيرها فالموضوع فى كل منها من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا
بل يكفى جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرة فان موضوعها مجموع الوحدات التى فيها الا واحدة والا لكانت
العشرة عشرات والمجموع امر واحد فان قلت ننقل الكلام فى كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة

وشبهها الى الموضوع نسبة العرض الخارجي بل ربما يكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية
وخصوصا على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة وهي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك
الشيء وقد سبق ايضا ان الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة
وبذلك كان يخرج الجواب من الشبهة التي اعيت اذهان الفضلاء من حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا
المتشابهة الطرفين كالمجاورة والمقارنة والمعية والاخوة وغيرها فيجيء الكلام ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين
كالعلية والمعلولية او القبلية او البعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس يختص بامر لا يوجد في صاحبه وربما
يتوهم ان قولنا في شيء لا احرى وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي وانما هو
موجود بحسب نفسه لا في الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منها كلا فيكون ح كلات لا كل واحد والمفروض خلافه هذا محال واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا محال
لانه نفس المجموع لا انه موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو قح اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل
كل صورة تماميته فاجزائه هي نفس وجود اجزائه جميعا لا انه شيء اخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في
واحد واحد كما توهم ومن هيهنا ينكشف ما حققناه من ان الصورة النوعية للمركب الخارجي هي بعينه وجود ذلك المركب
وان التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها
فعليك بالتثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم به فللاحتراز عن وجود ما يحل في المادة ويقومها
موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلاجرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور يكون على اقسام لان
الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة تلحقها خارجة عنه لحوق
عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة تلحقه ليستقر بها
ذاته سواء كانت جزءا من معنى ذاته او ليست جزءا من معنى ذاته او لا يكون الصفة ما يقرر ذاته بل لحوقها يكون لحوق امر يلحق
الشيء بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التبعية لما يقررها بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال الاول وجود البياض للجسم و
الضحك للانسان والثاني وجود النفس للحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة ابية من
على الاطلاق والرابع وجود الصورة للهيولى والخامس وجود البياض او التحيز للهيولى واما وجود الفصل للنوع او
الجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه

المذكور يكون وجود الجميع واحدا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي او اللام هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الاول
واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل الى الجنس او النوع بالدخول في
تقرير مهيته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته كما مر في مبحث الماهية فيكون خارجا
عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بالعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي
ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض اخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط
للسطح فللمتامل ان يرجع هذه الاوصاف ونسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس
في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات والعجب ان الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض اخر
قال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح
وهو ايضا قد قرر مناط الفرق بين الحال العرضاني في شيء او مقومه ما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون
ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله كذلك وان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان الثاني فهما
صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا الاساس ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطؤ ولا شك ان
حركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة
عن مراتب السرعة والبطؤ يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبة من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما نوعيتها في شيء من
حدود السرعة والبطؤ فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه
الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما ستبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة
ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة ودريت ان كل شيء وجوده هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا
فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر
كوجوده وليست الكثرة فيه الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه
بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية واما قولنا لا كجزء
فاحتراز عن وجود الكل في الجزء ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود
عمومية الجنس في عمومية النوع من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد

من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما
هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل و
بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في المكان ووجود الشيء في
الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عما نسب اليها بحسب
الطبيعة فلو كان في شيء منها لزوم امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب في
فلكه ولزوم المحوى من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم من حيز مطلق وعدم مفارقته فان
عن غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما مر
هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج
وما لا وجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء اخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا
بحسب الوجود الذهني على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان
وتبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع
المحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب للازمنة والانات جميعا كما هو شان العرض بالقياس
الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان فان قلت اوليس وجود الجسم في الان فهو عند
كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان
كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو قح قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول انا نختار
الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل ان من الانات المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي
متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الان او في الزمان الذي هو حده
فان قولنا هذا الجسم متحرك في الان او متصف بالحركة في الان يحتمل وجهين احدهما ان قولنا في الان يكون قيدا وظرفا للاتصاف
بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان يكون وجود الحركة في الان ولا السكون
وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الان اذا كان قيدا للنفي لا الحركة لا يستلزم
ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الان لان رفع المقيد اما برفع ذاته القيد او برفع قيده فيكون
رفعا اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع في الان بوجود الحركة لا في الان بل في الزمان الذي

هو ظرفه لصدق رفع الحركة في الان عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الان ولا ساكنا
في الان لان ارتفاع النقيضين او ما يساويهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي لان زيد الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا
ولا ساكنا ومع ذلك فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية
الابداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع
لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف
تلك الاجرام فان تشخص كل منها لذاته وبامور متقررة في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها منحصر في شخصها
في الوجود الطبيعي والمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها في تلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت
ما ذكرتم غير جار في مواد الاجرام الفلكية فانها غير موجودة في صورها وصورها متحصلة وليست المواد جزءا
منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة
يصح ان يقال انها في الصور لما ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى
قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يقال ان كان مانعا لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق وان
كان مانعا معنويا فهو غير ثابت بما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون اسما للحالية سواء كان المراد بالنعت
ما يحمل على الشيء مواطاة او اشتقاقا او يبقى له وجود في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في الوجود فيكون
الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحق في الجواب ان يقال
ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى
بخلاف العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لان وجودها بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في
شيء متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بنفسه في شيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو
وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان
بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف الوجود الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر ورذالة بوجه
اخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دنائته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا
عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع واما دنائتها فلكونها مبهمة الذات

غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع وقد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه
لا انتقاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب انها قائمة بالذهن على وجه
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال اصلا على ان لنا مسلكا اخر في دفع
الاشكال بالصورة الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان
يكون كل منها فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه
من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا
ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم نام وحساس ومتحرك بل الذي يلزم من وجود
معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما يدخل في معناه ويحمل عليه حملا ذاتيا اوليا ولا
يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة حملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر
وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما الجزئي وفردا للكلي واعلم انه ايضا قد سبقت الاشارة الى انه
اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشيء اصلا فيتصور معناه على وجهين احدهما ان
يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى يتحلل معنى المشتق الى معروض وعارض ونسبة
بينهما فاريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى اخر يغايره وهو معنى الواحد
ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للاخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل لعارض ومعروض
ولا نسبة الا بحسب الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بداهة
العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يتاتى الا بحجة وبرهان بل الغرض
ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يابى عن ارادة شيء من هذين المعنيين عنه فكذا الكلام بعينه في لفظ الموجود فانه
يحتمل المعنيين اللذين اشرنا اليه اعني البسيط والمركب لكن المراد هيهنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام في
تعريف الامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والموجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق
ان كليا تعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما
ما يخرج عن حقيقة الوجود لعاليتهما عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهما والذي في الذهن يكون وجها

من وجوهها

من وجوهها لا كنهها انما هو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود او الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر
الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع انه ماهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل
شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لاثاره المخصوصة ومنشأ الاحكام المعينة المميزة بها عن غيره فالوجود الذي يخصه
هو ما لا يكون في موضوع فاذا حضرت ماهيته في النشأة الذهنية ووجدت فيها بنحو اخر من الوجود فلم يكن هذا
مما يتبدل به ماهيتها وحال الجوهرية فيها لجواز ان يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة
ونشئات متخالفة كيف وقد ترى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا
بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن
الخلل واخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة و
الشدة كما قال تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما ركب
منها كل من عليها فان انك ميت وانهم ميتون واما الفناء والموت العام الجميع فهو ضرب اخر من العدم غير الفساد
وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع
الذهن كاراء القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارج عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى اما
الباري جل ذكره فهو مقدس من ان يصدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت
الجوهرية حد الماهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان والوجوب والنقص
والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه ومن يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات واشياء
اخرى والواجب جل ذكره لا يحويه حد ولا ينتهي الى غاية بل هو غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والاخر والظاهر
والباطن وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما
هو رأيهم من ان تخصصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدمه لا استغنائها فاتقن ما علمناكه
فانك لم تجد في الكتب المتداولة ما يشتمل على هذا الوضوح والانارة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس
ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة وقليلون
على ان حمله حمل اللوازم الخارجية وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة مختلة اوليها ان الوجود داخل في معناه وهو
خارج عن الماهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الاعدام والسلوب

والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية وثانيتها انه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراكه في الجوهرية
وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثتها انه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية
غير بسيطة الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبه ينهدم قاعدة تم في امتناع صدور الكثير
عن الذات الاحدية ورابعتها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم و
التاخر وكذا الاولوية وعدمها فان جواهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من جواهر السفليات والجوهر الصوري اولى
بالجوهرية من الجوهر الهيولي وخامستها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والماهية فلو كانت الجوهرية
مقوما لها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر من
الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع وبين ما من شانه ان يكون موجودا وان احدهما عارض للماهيات
والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث ينحل العقدة فيه
بوجوه الاول ان المعلول الاول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي من الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل
ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولا سيما الثالث ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم
من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع ما حققه المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتاخر في شيء اما
ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم اخر فالاول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود
الجوهر علة ومتقدما على وجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه بمعناه علة لمعنى العرض
بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم بعض انواع
الجواهر على بعض اخر وبعض افراد نوع واحد منه على بعض اخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية
حتى يكون حد الانسانية للاب اي حملها عليه متوقفا على ثبوتها وحملها على الابن بان يكون جاعل جعل انسانية الاب
قبل ان جعل انسانية الابن كيف وقد سبق ان لا تاثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون ماهية بعضها سببا
لماهية اخرى متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذواتها
بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني فهو في بعضها قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل
الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة الهيولى والصورة الى ما
يتركب منه فان الجوهر الجزء الخارجي الجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته

جوهرا

جوهرا من غير سبب ولا اشتراط الهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منهما في انها جوهرية
سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسما او غيره لست اقول في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة
احق بالموجودية من حيث هو موجود من الجسم وبين كونها احق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت من الجنس
الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تتقدم الجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في
الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما
سبق ما فقد ذكره وسنزيد له بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل اثبات الجواهر الاول والثانية وما بعدها
اما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الاولي لا الشايع الصناعي وسنفصل القول في بيانه بزيادة توضيح
كشف وتوضيح ربما يوجد في كلام الامام الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلثة سماها براهين بحث وكشف
الاول ان معنى الجوهر الذي هو حده كون الشيء بحيث متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا
شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جوهرا والثاني ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك
في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض محمولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل ما ليس بعرض
كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جوهرا وهو المط والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية وجب
ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لتشخصه بل لماهيته وجب ان يكون الماهية جوهرا فيكون الماهية
الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغاليط منها بالبراهين اما بيان الغلط
في الوجه الاول فلان اللازم ان ماهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن الخروج عن الموضوع الذي هو
الذهن والاستغناء عما يقوم به كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو
محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه ثم معلومه جوهر وهي الماهية المطلقة لا بشرط كونها
معقولة او محسوسة ففيها مغالطات واشتباهات احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهية
وهما اخذ الماهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي
الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما وجوده بمعنى وجود اشخاصه فمنشا
الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية الجوهر او كونه ذا ماهية
جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول ليس ذا العقل

الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنى الحمل الاولي و
الشائع ومثاله الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا
والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كلما يوجد في الذهن
يكون وجوده ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسيهما والنفس ذهن
وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتاصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرة
القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من
عوارض النفس وهو بعينه جوهر في هذا عنوان ماخوذ من الجوهر موجود في النفس من غير ان يصدق عليه معنى
الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذي يتضح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ان كليات الجواهر اي
معقولاتها التي هي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب
افلاطون والافلاطونيين وآماياتهم صحابة الوجه الثاني فلان الامر ان الكليات بما هي كليات محمولة على الجزئيات
بل هي بهذه الحيثية تباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا
ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بما هي هي اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود فان قيل الم يكن الكلي محمولا على معنى
الانسان مثلا والانسان محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلي محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا في ذاته
كان الانسان الكلي ايضا جوهرا فالكلي من الجوهر جوهر قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في
المقدمتين ليس لفظ انسان والانسان معقول ليس امرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا
الاستدلال صحيحا لكان الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان يحمل على زيد بهوهو والكلي يحمل على الانسان بهوهو
فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسا وهو محال و
ان مثل هذه الاقيسة في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشاؤها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية ومن
ومن جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه اخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا واعتبارا و
بالجملة فقولهم الكليات تحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي او معروضه بما هو
معروضه او مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد فغير صحيح وان اراد منه نفس الماهية التي هي من شانها ان
تكون معروضة للكلية اي الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد اخر هي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنها

هيهنا هو الكلي بهذا المعنى لان البحث في الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض ولما
مخالفة الوجه الثالث فلان الوسط وهي الماهية لم تتكرر في الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا
مسلمة انها الماهية الانسانية لكن لا نم ان الماهية المعقولة منه جوهر بل اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان تكون
محسوسة او معقولة ماهية جوهر اي ماهية اذا وجدت لا في موضوع فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات
الخارجية جواهر اذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الافراد فثبت في هذا المقام ولا تكن
من الغالطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما للانواع
ظنون وازاحات ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما
المندرجة فيه فلنورد كلامها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان
جنسا للانواع الداخلة فيه يوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون في نفسها
جواهر او لا تكون فان لم تكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما
له فتعين ان تكون جواهر فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل
الى فصل اخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب وهذا يحتمل بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل بعض الجواهر
ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر في تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هو الامر المتاصل
في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصر ليس كذلك اذ ليس ذا ماهية تامة الذات
واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل اخر
ولا ان يكون عرضا لاتصافه من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل
الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هو هو ولا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك
المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء عن ثبوت المتقابلين وكما ان زيدا ليس من حيث انسانيته
موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث ماهيته
متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل
والوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى
ان يكون للعارض وجود لمعروض وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين

موجودين بوجود واحد واذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع لكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم
من ذلك ان يحتاج الى مميز اخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية لامكان ان يمتاز
في نفسه وذاته من النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والبساطة والكلية والتركيب وعن الانواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة
والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما اومانا اليه ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات
الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص تحصل الماهيات و
يمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات
من ذي قبل بعد كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعا فلانا نعارض ما ذكره في كل جنس لان الوجه ما
ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يحصل منه نوع حيواني ان كان
في حد ذاته حيوانا يجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل اخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم ماهية الحيوان
من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحل في الجميع ان
ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس
كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة القاصرة لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما
يتسابق اليه بعض الافهام القاصرة ومنه ينشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض الماهية النوعية للتشخص والعجب من
مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفا
والنجاة وغيره واما خامسا فلان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم
بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم بذلك الجوهر
لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض هو المركب غير الجوهر المقوم له وهو
البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه والوجه الثاني من
الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن
ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم
بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا والقول الحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض
الاصول منا التي سلفت في مبحث الماهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة

الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار اخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى
اخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو باحد المعنيين لا يصلح لان يكون جنسا للطائفة من المعاني الخارجة
عنها طبيعة الوجود والمعنى الاخر ليس الا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن ان العلم
بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات
متفاوتة الحصول فح نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية هي البسيطة ووجودات محضة
لا يمكن العلم بحضورها الا في انفسها عند من له صلاحية العلم الا ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له
مع غفلته عن اي معنى فضلا عن الامور النسبية السلبية ويمكن الجواب عنه بوجه اخر في الطريقة المشهورة وهو ان
وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع
ومفهوم الموجود عرضي عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام والسلب شيء لا
يكون جنسا للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية
خارجة عنها فيكون المجموع اسما لها الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقامها في الحد واذا تقرر هذا فنقول
ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم
المذكور بل ذلك الامر البسيط ثم لا يلزم عند تصور النفس ذاتها اذ لها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا يمكن
وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لها ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته
حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة تسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها
كان بحد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته
جوهرا ومن توقف في كون نفسه جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتخليصه لهذه
المعاني الثلاثة عنده او لاستغراقه فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر
الخلق لاشتغالهم بالجحيم عن تذكر ذواتهم ومقومات ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في
كثير من ايات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان ليست النفس الانسانية في اول تكونها مفارقة القوام عن البدن بالفعل
بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها

الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعى ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع و
الامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الحالة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم و
تخليصها عن الزوايد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وعمق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عندهم ان لكل
مهية جوهرية نتصور امور ثلثة استغناؤها عن الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت
لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا
معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام المهية يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق مهيته لم يستحق الا ان يصير علة
بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول انه
من الجايز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي
العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك
فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله
في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما ذكر في معناه ليس الا الادراك
والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من الحركة كالتغذية
والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني غير صالح
لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على
ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول كلها لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها
واثارها فانا من فصل الامور نذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان
للحيوان والانسان وقد فسر الاول بالادراك مطلقا او الادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند
بعضهم واضافة عند بعض وهما خارجان من الحقايق المتاصلة الخارجية فكيف يكون كل منهما مقوما للحقيقة الموجودة
والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم
ولست اقول المبادي والموصوفات من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية
ولا يمكن دخول الاضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية

من حاق

من حاق حقيقتها ولاجل ذلك صيرت عنوانا لها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير
حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع
كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان
ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المخالفة في امر واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات
مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقته ذاته مع
قطع النظر عن غيره المقوم جامع اذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول
نوعي الى طبيعتين مختلفتين لا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم
ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا الجامع ذاتي وههنا كذلك فان جميع الهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها
على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم
مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون جنسا لا محالة لان العقل السليم يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها
بلا جهة واحدة ذاتية فيها جامعة لمعانيها بحسب انفسها واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا
لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين هذا من الدليل المعتمد عليه
على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارجي واما خامسا فلا يخفى ان كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد علم
ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جوز ان يكون معروضه
لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا الامر الذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف
يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان المهية التي يقال عليها انها جوهر اما
بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا احتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب ففيه اجزاء بسيطة و
كل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا
فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر
جنسا لما تحته اصلا وهو المط وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا

او مركبا فان الحجة بعينها جارية فيه مع تخلف المدعى اذ لا احد يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات
والا لكانت المهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له لكونه مقولا عليه
وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات او ليست بحيوانات وتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود
واللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك نعم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل ان يقال ان البسيط الذي يتركب منه
ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك
الجنس والثاني انه صدق ولكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل
وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك
فهيهنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس والذي يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر اخر
نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان مثلا مهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من
جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيء منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الاعم اذ اما الحيوان المطلق
الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو
اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع الموجود فيه واما مادة المركب منه ومن الفصل فلا يكون جنسا محمولا
على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق فمطلق الحيوان عرضي له واما الماخوذ
مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه
الحيثية اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون
الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع اعني الجوهر البسيط الواحد جزء النوع الجوهري وهو معنى الجوهر
الماخوذ مجردا بشرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا موجودا **فصل** في كون بعض الجواهر اول واولى
من بعض من عادة الحكماء ان يقسموا الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى ثوالث كالاجناس
وحكموا بان الاشخاص اوليها واولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر

الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من

جنسا

جنسا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار
ما ليس في مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في مفهوم تعريفه اولا الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار
الشرف والفضيلة فالاشخاص بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع
لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا من الانواع الكلية واقدم تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة
فلان الكلي يحتاج الى التشخص اذ لولا التشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج التشخص الى الكلي لاحتاج التشخص
الى تشخص اخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص
قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك بعد لان الكلية من الامور الذهنية فيحتاج الكليات الى ان يكون
هي اليها الكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى حصول النوع شخصا
ليمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة
الا ذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات الشخصية فانها اولى بالجوهرية والوجود
من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات و
النوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة النوعية اقرب
الى التحصل والكمال في الوجود واتم في جواب السائل عن مهية الشيء من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني
المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات الانواع الجوهرية و
المقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول
البسيطة في باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهرا مع انه
عرض **ابحاث واجوبة** ان للشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب العلم الاول احدها انا
لم قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية بل في معنى اخر
فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان تقولوا بعضها
بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان
يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانها كليات والكلي لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لها

من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فيجب
سواء كانت في الاعيان او في الذهن ومع ذلك لا يكون التشخص اولى بالجوهرية من النوع الكلي ايضا فان التشخص زائد على الطبيعة
النوعية بامر زائد وجوهرية زيد مثلا انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية
في الجوهرية وثالثها ان من قال ان الجوهرية تقع بالتشكيك لزمه ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا
فانه مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا
كما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه
لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما فكذلك لولا جوهرية الجزئين ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية
لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضا لحقت الحيوان بواسطة الجسمية والنفس فيكون الجوهرية بالجسم اولى
منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عندهم امر لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات الجوهرية
لا يتقدم بعضها على بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عقلي لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم الا في الجواهر العلية
والمعلولية بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما تبين ان جعل كل منهما غير جعل
الاخرى فهما موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية
بينهما امر اعتباري وعرض من الاعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئيه اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع
وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة
ايراداته على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان معنى كون بعض
الجواهر اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا لحكمهم بان الجوهر لا يقع على افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا
اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ
في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص لست اعني بهذا ان
كمية لا تكون ازيد وانقص من كم ولكن اعني كمية لا يكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية
اي في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني اطول الاضافي فلا يجوز ان يكون
كمية اشد وازيد في كميتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة لذلك فكذلك

مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه
التفاوت عين ما به التفاوت بل بمجرد كون بعض الافراد اولى في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا
وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما استقصاه فاما اذا قلنا مثلا ان زيد الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا
لا ينافي ما اتفقنا اجمعين من قولنا ان لا تفاوت في نفس الماهية او الذاتي نعم لو قلنا ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من
عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهريته
لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف
بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي
متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو اخص من الوجود غير الذي به يكون موجودية افراد الماهية التي عرضت لها
الكلية في الخارج فان ماهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليها اثار
مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس وعرضت لها الكلية كان وجودها نحو وجود يترتب عليها اثار مخصوصة بها
بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف
لكونه مصداقا له وفردا منه وليس من باب الجوهرية وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا له ولا
فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه ما يصدق عليه الجوهرية بالذات
من الجوهر الذهني لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه اخر لطيف
في توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان
نقول حسبما اوضحناه سابقا ان الجوهرية المفسرة بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال الماهية
والاخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم
والتاخر اذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرهما كالوجود في التقدم العلي والتاخر
المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والشرف والخسة واما الذي وصف
بهما الوجود فيما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك في ان وجود الجوهر المركب بما هو مركب
غير وجود البسائط الجوهرية بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا

فانها جوهرية غير جوهرية الجزئين في كونها جوهرين وبحسبها متوقفة عليها فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتحاشون
من ذلك حتى الذي قال ان جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا به
ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما
فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة
الجوهرية لا تنتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم لا تفاضل فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق
فيه كما سبق انه نفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتاخرا وجاعلا ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر
مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لان تعدد المعاني والماهيات انما يكون بالوجود وتعدد الوجود بنفسه كما يعرفه الراسخون
في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس حقيقة الوجود بل وجها
من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهرية العلة والجزء كجوهرية المعلول والمركب
في انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجود من جوهرية المعلول والمركب وملاك التقدم والفضيلة في الوجود
نفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهرية جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة
ما كان مجموعهما جوهرا لان الجوهرية المجموع كالجوهرية الجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى
فلا وجه للتفريع الذي ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان
من قال بنفي العلية والمعلولية والتقدم والتاخر في الهيئات الجوهرية بل في الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاؤون ومن مذهبهم
ان الموجود صورة في الاعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده واما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له
ولا صورة منه في الخارج فلا محيص له من القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الا من جهة
الماهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد
على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية اخرى كذلك لان هذا من ضروريات كون
الوجود امرا انتزاعيا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء

من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فراى راي المشائين في نفي التفاوت
بين الذاتيات والماهيات بالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها وراى راي الرواقيين في ان الوجود امر ذهني لا تاثير لها
ولا تاثر وانما الجاعلية والمجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوائل هذا السفر ورود هذا
الالزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع المعقول في
الاحكام واما الجواب عن البحث الخامس فبانا نقول لجوهرية الجسم وان لم يكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليها
ان جوهرية غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير
جعل الصورة فاما اذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لاحد ان يقول لجوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع
البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود احد
جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل
غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا للكل جوهرية اخرى غير جوهريتين
اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرا ولا في كون الكل جوهرا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى و
جوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهر المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية
وبحسبها بل بالعدد **فصل** في ذكر خواص الجواهر منها انه لا ضد له وهذا اعني بالمتضادين ما يتعاقبان
على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر اي المحل
كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس ان هذا نزاع لفظي وهو
ليس كذلك كما سنشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلاثة والاربعة لعدم
التعاقب لهما على موضوع واحد وايضا ما من عدد الا وفوقه عدد اخر فلا يكون بين عدد وعدد غاية التباعد اللهم الا
عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين قالوا ومن
توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان
فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع
شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف

فلا يكون الموضوع باقيا فلا حركة في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة
في الطبايع والصور الجوهرية ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذا الحال خاصة للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما ايضا
لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فان الحركة في الكمال المعنوي واحد سواء
كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة في النقص بمعنى واحد سواء سمي بالتضعف او بالتنقص
ولان الكمية الواحدة المعينة تبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت متصلة وان كانت منفصلة فليس ما هو الزايد بعينه ما
هو الناقص فلا حركة للكم في كمية وكذا لا حركة للكيف في كيفية لان الاشتداد ليس بان كيفية ما تبقى بعينها ويضم اليها
مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه يتالف من امثال الضعيف كما مر نعم المادة تتحرك
في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزانه
ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في الكم ولا الاشتداد ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة
بما اوردوه وكثيرا يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة
في المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال ومن احوال الجوهر الغير العامة بدلا من ومن خواص الجوهر انه لا يشتد
ولا يضعف وهذه لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصية
الجوهر فان الكم ايضا لا يقبلهما على ما سياتي فيه الكلام انتهى كلامه قوله وليس فيما ذكره في مستانف كلامه الا نفي الحركة
من الكم لا نفي الحركة فيه واين هذا من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذي عد من
الخواص المقولة للجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد
ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون اشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية
يتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بماهيته **بحث وتحقيق** ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان
ونور العرفان هيهنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبايع
المادية وحدة الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للتشخص الطبيعي في مراتب الاستكمالات
الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية قابلية للمادة المتحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات
فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمامية والكمال او في مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة

من جهة

من جهة الغاية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر او قصور القابل فالاول كما في استكمالات الجوهر الانساني من
لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في
هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زايدة من احوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجراهما حتى
انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا باعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات واما الثاني فكانقلاب
العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة لمائيته قليلا قليلا بالتدريج
حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء في آن وحدث الهواء
في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري المادة عن الصور بينهما وهو ايضا
محال بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء ومن ثم كان الموضوع لهذه الحركة
الجوهرية هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة
انما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذا كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوها عن
مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها
بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما لا يمكن تجرد المادة عنها الا
في الوجود ولا في الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده مع توارد خصوصيات
الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعم الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حدوث تدريجي بين الماء والهواء
حتى يكون اسخن الافراد المائية وابرد الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور انفا من خلو الهيولى عن كافة الصور
في آن وهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصورة الجوهرية اي الاشتداد و
الضعف **تنبيه** ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم تزداد كمالا حتى يصل حد فعل النبات ثم
يتكامل حتى يصل حد افعال الحيوان ثم آثار الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدريج في الاستكمال
والاستكمال على سبيل فساد وورود وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير
صحيح في الفواعل الطبيعية فان تفويض احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة
بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة

اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته
فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضي الا حفظ صورتها والتوجه
الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال و
سبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده
فجميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة
على الاتصال يتحفظ وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض الكمال بعد الكمال بحسب توارد الاستكمال
بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان
كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم
من نظر في اطوار الانسان وعجايب نشآته وعوالمه ورآه كيف يعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض
الطبيعة هويا لم يبق له شك في ان له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر ذاته واني لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة
المشهور بل المسافر يعرج بها ويتجاوز فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم
واول منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك
حيث تقول انه يلزم الانقلاب في الماهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت واذعنت بما اسلفناه من ان الوجود
هو الاصل في الموجودية والوقوع والماهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها
اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية
حركة في وجود الشيء لا في ماهيته والمشاؤون قايلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها عند الاشتداد
ليست متمايزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من الآنات امية غير متناهية وهو محال والكشف الشاهد افضا (ظ)
الماهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل ماهية من الماهيات
بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان للحقيقة الوجودية اطوارا كثيرة في
شؤون ذاتها ودرجات نفسها لا بجعل جاعل وتاثير فاعل وهذا شديد الغموض ليس هيهنا موضع كشفه ولنرجع
الى ما فارقناه فنقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قبل افادة الحسية او عقلية الى الشيء بحيث

لا يشترك

لا يشترك فيها غيره فالاشارة لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فمحسوسية الاعراض انما هي بامور تابعة للجواهر
والاجرام فالاشارة اليها انما بعينها الاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا يتناول الاعراض الشخصية الا من
جهة العلم باسبابها وعللها فلا يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى الشيء لا يحتمل الشركة كما قلناه
هيهنا ان كليات الجوهر ايضا لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فهذا خطأ من ظن ان هذه الخاصية شاملة لجميع
الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار
اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها وعللها ومن زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها تعقل من
حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها اذ الكلي من كل منهما مقصود
بالاشارة العقلية والجزئي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا من عرف معنى كون الشيء مقصودا بالاشارة
ان مرجعها نحو من الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان ماهية العرض لما
يتقوم وجودها بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة له الى محل والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية
ليس كما توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم تشخصها كما سيجيء فماهية كل جوهر بحسب
وجودها الذهني الذي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي
وان لم يقبلها من حيث انها ماهية الخارجي بخلاف ماهية العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصودة الا
بالعرض كما يظهر بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا
فالمشاؤون ينكرونها الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين
كما سياتي في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود الناعتي وهذه تختص بما
لا محل له من الجواهر فان الصور المادية كلها وكذا كليات الجواهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها
بذاتها اصلا وانما قلنا على راي المشائين لما هو من مذهب الاقدمين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات
قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة لها الى المادة
من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فهي انما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس
وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل

مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل والجوهر محمول عليها الا ان الحال الشايع الصناعي فلم يقدح
بشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول بان الجوهر الصوري وان كانت بحسب الهوية
مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت هويته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من
الجوهر وجوده الشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان ماهية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات
فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفتقرا الى الموضوع قائما به فيكون عند وجودها الذهني موجودة
لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها التشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل
في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء
والخوف في النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم
لحصول عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في انفسها
لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان لتغير الامر الخارج
عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذب نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من خواص الغير الشاملة فان
الجواهر المفارقة فلا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوح محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات و
انما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق النسخ والتبديل
في النفوس لقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلي من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية
او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته لمختلفات لا لتغيره بالذات في
صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس يحقق ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود فلا يتغير الجواهر الثواني
والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث اعني الانواع او الاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهمن ان هذه الخاصية
توجد في الاعراض بواسطة ان يتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا او بياضا فتغير من السواد الى البياض وذلك لان
البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لونه زال بتمامه وحصل لون اخر وليس
يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي نسبته
الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا بما هو

جنس

جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسايط انه مما يقبل الفصول فمعناه
ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا وينسبه الى الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على ان
ما علم من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولونه الكلي بما هو كلي يقبلها الكل
كل لون سوادا او بياضا ولو كانت طبيعة اللون يقبل السواد كانت مسودة لا سوادا او كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا
بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابلين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه
بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية فصــل في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم مما
يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الاخر والشيء وسلبه لا يصدقان
على شيء بديهة فان المفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني الجوهر الا ما لا يكون
متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل ان يصدق
عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان
فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون في كثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون
جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي
ويمكن ان يقال في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل لا مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل
فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض يباين لوجود
موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود لانه يحمل عليه حمل هو هو واما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما
متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس كنسبة الصورة الى المادة لا كنسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل
صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصل وجودها وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له
بالاستقلال وكذلك الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها في الخارج ايضا تعددا في الوجود بوجه فيكون
مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت
عرضا وكانت في الجوهر المركب منهما جزءا منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس
وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كذلك على ما قررناه ولا وجود لها في غير هذين

فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها وثالثها
ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من
حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي يكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان
الحرارة ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة
النار ليس كوجود شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست
جزءا للحار لا في النار ولا في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب لجزء منه فلا يكون عرضا
فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا
والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي العرض والعرضي فان
الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولان امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما في ذاته لا يتغير
جوهريته بالقياس الى شيء بل انه في نفسه غير مفتقر الى موضوع اصلا فكذا العرض عرض في نفسه لا بالقياس الى شيء
واما الجوهرية والعرضية بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على احد
هذين الاعتبارين واحدى هاتين النسبتين اعني الدخول في شيء والخروج عنه ففيهما احتمالات فان شيئا واحدا
يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا لشيء وان يكون جوهرا
في نفسه وجوهريا لشيء او جوهرا في نفسه وعرضيا لاخر كالانسان بالقياس الى الضاحك ويحتمل ايضا ان يكون
شيء واحد عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين اخرين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي بالقياس
الى الجسم القابل وجوهري بالقياس الى المركب منهما او ان يكون شيء واحد جوهرا في نفسه وجوهريا وعرضيا
بالقياس الى اخرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد انكشف ان مجرد
كون الشيء في المركب جزءا له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهية محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته
مفتقرة فهو عرض سواء كان جزءا للمركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط
بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء
في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفا بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع

اليها

اليها هناك لكن ما ذكرنا يكفي السالك الطالب لان غرضه مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما لا بد منه الواجب من
مطلوبه الابد وازالة الموانع ورفع العوايق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين والموافقة مع قطاع الطريق و
المضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث عقدة وحل ثم العجب من صاحب المباحث المسماة
بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء رجع وقال ان لهم ان يحتجوا الذي هم
ان كل ما حل في شيء فانه يكون لذلك المحل العتبار انه في محل واعتبار انه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه
لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم
بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج
من كل منهما الى الاخر والدور باطل الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية
مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة ثم لا يكون الهيولى مشتركة
هيف فيكون الحال جوهرا او عرضا هذا هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا واما
حلها فتذكر ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي وبين
العرض والعرضي اعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا
يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه
جوهرا في نفسه بل كونه جوهريا له فلا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فقد وقع
الخلط والاشتباه ايضا بين حال الشيء في نفسه وبين حاله مقيسا الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات
مقابل الاخر وفي ذلك بطء فان عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري
بمعنى الذاتي فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرا في نفسه فان اللونية مثلا
ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم
للمحل كالصورة والمحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس
كلما يطلق عليه لفظ الدور يحكم بالاشتراك مستحيلا انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان
انما افتقر على هذا لا على غيره وان اطلق عليه لفظ الدور لغة او عرفا واما رابعا فلما سيجيء من ان المادة مفتقرة في تقومها

الى نوع من الصور اى نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء نحو من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا فالعرض طبيعة ناقصة لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصورة الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض تشخصها ولوازم وجودها الخارجي فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من الخواص الجوهرية والعرضية واما المطالب فالمطلب الاول في احكام الجواهر وفيه فنون الفن الاول في تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول

اما المقدمة ففي ماهية الجسم الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الموجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا قيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتاخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة محيط بجميع المراتب والنشآت ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة النقص الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندرج حضوره في غيبته ولا يتشابك وحدته في قوة كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غايب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الآخر وهكذا فالكل غايب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان تصل اليه نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدء اثر واثره ايضا نحو من الوجود انقص منه وهكذا الى ان ينتهي سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه فيلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض القوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما نبين وهذا اعني الصورة الجسمية وان كان امرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا وعدم ايجاده بخلا وامساكا من مبدعه وهو غير جائز على المبدء الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولكان عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض مع عدم تناهي الموجودات لنهوض البراهين

على

على تناهي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة من افاضة الكاينات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعايدات وايضا لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات في العقول فان كل ما سوى العقل كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية يدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشيخ انه متردد في ان هذا التعريف للجسم حد او رسم وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له اما الاول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه منها من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا يكون جزء الانواع الجوهرية ولا في موضوع امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقايق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا فاحتيج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها في الخارج الا قيام بمحل قابل لها ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى فيعود الكلام الى قابلية القابلية فيتسلسل في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها وتسلسل باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امور محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر مرارا ان اكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود لا في موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه يبتني اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط فما ذكروا في تعريف الجوهر خواص ولوازم يصلح رسما له وعدم جنسية رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد لانها لا يحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هو مفهوماتها البسيطة والفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض

بما هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بان ان اخذ بشرط ان لا يكون مع شيء فهو عرض غير محمول وان اخذ من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد بل الحري بالجواب ان يقال ليس المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود بل هي ملزوماتها التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه ادراك الكليات لا نفس هذه الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء اذ اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة ليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدء لجميع ذلك انتهى ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق اراد به نحو ما ذكرنا لان هذه المعاني مما ثبت عرضيتها كالامور الجسمية قد ينفك عنها في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط فني الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوى فكما في مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباههما واما عن المستقيم المستوى منها جميعا فكالعدسي والاهليلجي وعن المستوى منهما فكذلك مثل المكعبات واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن ما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم ماهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته الى سطح فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق كمن قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كانت التناهي مقوما لحقيقة الجسم لم يكن للانسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها هيف واما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي من باب الكم فلما سياتي من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتها بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله اياها بالفعل بحث وتحقيق ربما احتج القائلون بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم

لا يخلو

لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم والا لم يكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى كانت او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمفروض خلافه واذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا على صحة الفرض والا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة والجواب ان الجسم اتصال واحد في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية كان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست الا منتهى الاشارة كما ستعرفه ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصول بالفعل حتى انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الا ان حكم عليه بانه هذه الجهة او في هذه الجهة وليس يحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة الا انه اذا احدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا فيه قبل هذا الخط ثم لقائل ان يقول الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فاذن الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هذا خلف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك فنقول ان الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة واما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الانفعالي المتاخر وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل

ولا لم يكن الكرة جسما بل المراد منه هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع
طريقة اخرى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول
الموروث من الحكماء القدماء الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين
معان مختلفة فالطول يطلق تارة على الخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا
ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله
من القدم والذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا
وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث الابعاد
المفروضين طولا وعرضا اذا كان متقاطعا لهما او يوخذ ابتداؤه من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق
على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت فيه ان يكون فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون لجسميته مما
يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا ايضا يجب ان يكون ذا سطوح وخطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة
والبيضي والشلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما يجب ان يكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم
جسمية المكعب ليس بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليس
بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى يعرض له الجهات وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او في
محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما
من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن
تلك الابعاد شيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تاويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق اولا في التعريف السابق
فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم جوهر يمكنك ان تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا ثم تفرض خطا اخر متقاطعا له على نقطة من
النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا القوايم فيسمى هذا الثاني عرضا وخطا ثالثا متقاطعا لهذين تقاطعا
على القوايم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون الموضع التقاطع الثاني للخطوط الثلثة نقطة واحدة ولا يتصور
وجود بعد اخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون
الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومن ذكر نظايرها واشباهها ثم ساير الابعاد والسطوح والتعليميات الموجودة او الموهومة

في الجسم ليست داخلة في جوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه كما ستعلم وقد
الاتصال ما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله انشاء الله
تتمة استبصارية قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا اياه هو كونه بالصفة
المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتاخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوايم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام
العمودي لما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده
فلو لم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم
يوجد فيه الابعاد ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم وكل جسم وان خلا عن وجود هذه
الابعاد ولكن لم يخل عن امكانها ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس ان هذا الامكان هو الامكان العام الشامل
ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام
العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان
المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي
قد فرض فيه بعض هذه الابعاد او ثلاثتها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا يبقى مع الفعل فقد بطل
ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائم يمكن على انحاء
شتى و وجوه غير متناهية كل ما اخرج منها الى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات
غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم
بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود
الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلثة او بعينها هو
ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس بمعنى سلبي
هو سلب ضرورة ما الجانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما
من المعنى السلبي المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب اولا ترى ان طبيعة

رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع
الافراد لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور
في هذا التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل
بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه اعني وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد
ما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق
الفرض فيه لا بتحقق البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم
بثبوت ما هو امكان له باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها وابين احدهما من
الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم الامكان العام والاستعدادي بل له معنى اخر يجوز ان يراد ههنا وهو
الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر من ان يكون معه استعداد ام لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة
قيد الفرض لادخال الفلك ايضا فهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما في جسم من الاجسام
فيلزم ح ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية قد يجري في بعض المحالات
بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يحتمل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج
السطوح فانها ما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين خطين لا اكثر
منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي امر
يختلف الناس في نحو وجوده لا بد ان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون النزاع المعنوي في معنى واحد بينهم ولا
لجاز ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة
البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور انما احتاج اليه لما ذهب اليه
بعض المعتزلة من تالف الاجسام من السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير ماهية الجسم واشعارا بان المعتبر في
جسمية الجسم قبوله الابعاد على الوجه المذكور وان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح ههنا ان جسمية
المكعب ونحوه ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى يبطل الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة
شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل ببطلانه الجسمية بل المعتبر في الرسم او الماخوذ في

الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعدا وبعدا اخر عموديا عليه وبعدا ثالثا عموديا عليهما وهذا المعنى
لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق منه الفرض ام لا عقدة
وحل وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح لوجوه اما الاول فلصدقه على الهيولى لانها جوهر يقبل الابعاد وان
كان بواسطة الصورة الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مط ومتى تحقق الخاص تحقق
العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم ما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة وكذلك المقادير الموجودة فيه والتعليميات مع
ان الوهم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظايرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها في العين
والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسايط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فماهيته مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتركب هو منه ومن الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب
في الماهية فيقال في الجواب اما من الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى
وجود في ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون عارضا لامر الا بعد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله سواء
كان بواسطة او بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل ويقومها ماهية نوعية
خارجية نعم لو اريد بالواسطة الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا
ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد
الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كما في اتصاف
الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا الاسناد بالحقيقة دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا
بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا
يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
يتلاقى على حد مشترك ورسمه بانه القابل للانقسامات غير متناهية وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس
بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه الحدود ونظايرها وبما ذكرناه يندفع النقض
عن الجميع ولك ان تقول ان ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من جزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء
الذي به يكون متهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية

اذ جهة القابلية انما هي الهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه
على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع المركب منهما اى الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية
فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور ولنا ان نجيب عنه بان القبول هاهنا مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه
الانفعال والتاثر التجددى الذى يقال له الاستعداد او لم يكن والذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا
مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا
يحتاج الى انفعال المادة اصلا اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق
العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول
فلا ينافى هذا كون القبول من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسانية صفة للمنى وليس المنى انسانا فامكان قبول
الابعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة
الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثانى فلان المراد من قبول الابعاد او
صحة فرضها الامكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى والنشاة التى نحن نتكلم فيها مع احوالها ونستفيد
منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو اخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاده
هذا العالم هى التى يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم اخر بسمواته وارضه وابعاده واجرامه واشخاصه
وكيفياته كلها متباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم
تبدل الارض غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في الوجود
الخارجى وكونه الدنياوى واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى
ان القبر هيهنا قبر واحد وهو متشابه وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء هيهنا وضوء وهناك حور والجهاد
هيهنا جهاد وهناك نور والدار هيهنا جماد وفي الاخرة حيوان والغرض من هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم
من استماع مثله والاعين عماء من مشاهدة نشاة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين امنوا بها وعملوا بموجبها
واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بمعنى القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد
عليه ما ذكر من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود

هو

هو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد او الجوهر الذى يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد
الذى ما يراد في الوجود او يساوقه والتعريف الذى بنحو من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتبارى لا تحقق له كيف
وجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا مهيته الكلية وكذلك الحال في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه
الجسم الذى من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان الذى من شانه ان يدرك الكليات التى يعقل المعانى
الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات بين ما ذكره فان تعريف الحقايق الموجودة بنفس السلوب والاعدام
غير جايز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن والعدم والعدمى مفهوم مما ذوال
شيء لا تحصيل فصل في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسمانى ونحو وجوده الذى يخصه اما الاعتقاد بوجوده
على الوجه الذى يستلزم الجوهرية مع ما يصح الطول والعرض والعمق معا فهذا امر ضرورى لا نزاع فيه لاحد من العقلاء
واما انه متصل بنفسه ام لا وانه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضرورى ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحو وجوده فمن قايل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا
قطعا ولا كسرا وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهى الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة
واصحابه وقائل الى تناهيها وهم جمهور الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يتقبل عددا متناهيا ثم يؤدى الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب
كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجى اعنى الفك والقطع لكون الجسم الفرد
عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره وصلابته وهو ديمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه
الا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا
جوهريا قائما بذاته وهو راى افلاطون الالهى كما هو المشهور ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيين ومن يحذو
حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردى في كتاب حكمة الاشراق و
فرقة ذهبوا الى انه مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والاخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو
حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابى نصر وابى على وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال
المقدارى وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهى في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه بعض الناظرين في
كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما واختار انه

و في حكمة الاشراق ذهب الى بساطة الجسم وجوهرية المقدار

مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعى من جوهر وعرض في الاخر وبين الكلامين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحى التلويحات و
العلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق
يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما وتحقيق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكالها مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد
ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه ومتغير وهو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذى هو جوهر ومجموعهما
هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق و
هو الذى يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في
احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم
المناقضة انما نشا من اشتراك اللفظ بحث واشارة فان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى
بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال
الذى هو مقوم الجسم وما ذكره في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او معقولا قائما
بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين ابسط من مهية الجسم بما هو جسم اعنى ما يصلح جنسا للاجسام النوعية
البسيطة والمركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما
امر اخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها الى تعقله ولا فهو جزؤه والقابل له المسمى
بالهيولى جزء اخر للجسم وهذا صريح في ان رايه هيهنا في الهيولى موافق لراى جمهور الحكماء وفي حكمة الاشراق نص على ان ما
هو المسمى بالهيولى مقدار جوهرى قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه بحاله في جوهرية المقدار وعرضيته بلا مخلص
وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما لا حكم عليه بناء على ما راى من كونه متصلا
بذاته ومقدارا جوهريا وليس كالجسم الاخذ اللغوى او بالملازمة واما الهيولى التى اثبتها في كتابه الاخر فانها لا تصلح الا جزء
الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجرى مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد
والاتصال بالمعنى الذى هو مقوم الجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم وبمجرد الجسمية عند
صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق ونحن بصدد

فيه

ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادى وجوهر صورى ان شاء الله تعالى العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانى وما يلزمه ويتوارد عليه احاده مع بقائه الاول ان اول ما يجب
عليك هيهنا ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذى هو حقيقى لا بالقياس الى شيء اخر والمعنى الذى هو مقيس
الى الاخر اما ما هو صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه
الامتدادات الثلثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا
مساواة اى ما ثلة في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل اخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا
ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما
سنبرهن عليه ان شاء الله تعالى اذ هو بعد ما حقق امره من عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية
في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس
متصليته وممتديته لا امر اخر يقوم به فيصير منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد
الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر اخر قابل له على اختلاف راى الحكيمين العظيمين المقدمين
فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لا مكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلا الى القسمة الى الاجزاء المقدارية
فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بتوسطه قلنا ليس هذا القدر اى مجرد كون الشيء متصلا
وممتدا مساوقا للقبول القسمة المقدارية بل انما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية وتحصيل قدر الاتصال انه لم يتعين
ذهاب حد التمادى والانبساط اما الى حد معين من الحدود والنهايات ومبلغ خاص من المبالغ والغايات او الى
اللا غاية فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين ولا يتميز فيه جزء عينى ولا وهمى عن وهمى باحد اسباب
القسمة من الفك او القطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين كحاذيين او موازيين اذ
المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعيين المقدار سواء كان معروض القسمة والاثنينية نفس المقدار او معنى
اخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعيين الانبساط والذهاب وتقدره
والاتصال وانما يعرض كمية الاتصال وتقدره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال ان مهية
الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية بحيث لا بد له في الوجود الخارجى من تعين مقدارى

او على دى قصوص اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه في التعليقات
اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا
قلنا جسمان من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير
وقال في الشفا فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار
وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود به او عاد او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده و
هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الكمية هو منه
حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لاخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله الانقسام بلا نهاية وهو فصل
من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة او غير قارة منقسمة في الجهات كلها او بعضها فقط فهذان
المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به
الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره في فصل من الهيات الشفا معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما
الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد المتصورة وكما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة
نص منه على ان فصل الاتصال في الجهات كيف كان وعلى اي قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار
هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي
هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى بالتعليميات واما
ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار او الشيء ذي المقدار متحد النهاية باخر مثله
سواء كانا موجودين اثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث
يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لهذا انه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من خواص الكم المتصل وهذا المعنى من
عوارض الكم المتصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال
اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة تلخيص وتوضيح
فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق البيان ان الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتداد او انبساط في الجهات الثلث

مطلقا فهذا الذي يجب بسنخ طبيعته لانه من مقومات ماهيته وليس له في تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية
ان امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم الماهية كما ان الجسم بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما اخر
ولا يفاوته بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر تعيين الامتدادات لحق له امكان افتراض الاجزاء المشتركة في الحدود المشتركة و
عرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدا فصل الكم وصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين
متميزين بالذات جوهريا وعرضيا بل انما المتميز بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس
له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح ان يمسح بكذا وكذا مرة او مرات متناهية او لا
متناهية ان جاز وجوده فكان جسما من باب التعليميات وكذا السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس
من الكميات وان كان عرضا خارجا عن حقيقة الجسم وبالاخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة
وكذا القياس في الخط والذي يكشف الامر في جوهرية الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية
احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل اشكال الجسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فان
تشخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار المساحي بحيث يمسح بكذا وكذا غير باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي
لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب
تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي
يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع وكلاهما يفارقان المادة بطباعهما في الوهم دون الوجود لافتقارهما الى
المادة في الوجود من الوهمي والعيني تغيرات كل منهما وانفعالاتهما الشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فضل
ظهور وانكشاف في الفصول التالية من بعد ان شاء الله تعالى **فصل** في ان جميع الامتدادات والاتصالات مما
يتصحح وجودها بالجوهر المتصل لان العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية
الاتصالية بما ليس ممتدا في نفسه ومتصلا في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتاب دانش نامه الموسوم بالحكمة
العلائية جسم را حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالابعاد سواء كانت زمانية
او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن التعين الامتدادي والتحدد والانبساطي حيث لم يكن
ذاته ذا امتداد اذ لو كانت في حد نفسه امورا متفاصلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له اما ان تكون باقية

على حالها من الانفصال الفعلي الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض
فاذا كان العارض المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا
متصلا وهو خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظايره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها
المتعددة بل انما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر
المتصل اما بلا واسطة كالجسم التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذلك الحركة المتصلة من جهة المسافة و
بحسب اتصالها المسافتي صالحة لان يتكمم بالزمان ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يتصحح وجودها بتعلقها
بالجوهر المتصل بالذات وان سالت الحق فالكمية المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يتصحح وجودها
الا بانفصال الجوهر الاتصالي لان تكثر النوع الوحداني لا يعرض الا بما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب
للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما للطبيعة النوعية لكان كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد و
حيث لم يكن يوجد واحد لم يوجد كثير هف فاذن لم يكن الكثرة ولا الوحدة اللاحقة لازمة والا لكان من حق نوعه
ان لا يوجد الا في شخص والمفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل هذه الانواع صالحا في وجوده للاتصال والانفصال و
قد علمت ان المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك عن قريب
ان القابل للانفصال جزء اخر من الجسم بمداخلة الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات
بجميع اجناسها وانواعها مما لا يتصحح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** في انحاء
التقسيم الى الاجزاء المقدارية وهي اربع احدها انفكاكية خارجية يوجب كثرة بالفعل في الخارج وثانيها وهمية
جزئية توجب كثرة في الوهم ولا يخرج منها الى الفعل في الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان
احاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية محيطة بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض محملة على ما هو شان العقل
البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات الماهية العقلية ورابعها ما يحسب اختلاف العرضين القارين او غير قارين
فالاول مبدء الافتراق الخارجي والثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في الواقع والقسمة
باقسامها اذا طرءت الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى
قيومية المادة وهي التي يقبلها ويحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقيقة وان كان المعروض لقبولها

الانفكاك مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات من غير افتقار الى
استعداد خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الاول من الاولين ومما يجب ان
يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما يتحلل اليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك او على سبيل المسامحة
والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة بل بالمشابهة بان يقال ويعرض
انه لو كان المتصل بما هو متصل اجزاء اي بحسب تشخصه ووضعه لا بحسب ذاته لكانت اشبه الاشياء واليقها بالجزئية هذه
الامور المسماة بالاجزاء الا انها لما حدث وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة بل جزئية كل منها
بحسب وحدتها الاتصالية الشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة
وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به كي ينفعك في اندفاع ما ذهب اليه ديمقراطيس **فصل** في
اثبات المتصل الوحداني ليكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق الهيات واثبات نحو وجودها انما
هو العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي لان ايجاد الحقايق الابداعية لا يتصور الا من العقول الفعالة دون القوى
الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة المعلوم وحقيقته واقول ان استكملت معرفة
الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا الباري جل اسمه بحسب قوة تاثيره في الاشياء
وسراية نوره النافذ اليها فاي مطلوب لا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز وجل اسمه ومن عرف الله حق معرفته
يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الالهي لان علومه
حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعه وعوارضه وعوارض عوارضه وهكذا الى ان ينتهي الى التخصصات وحفظ
هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة من الجزئيات النازلة في هوي السفل النائية عن الحق الاول في
هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلا جرم وضعوا
العلوم تحت العلوم ولخصوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فيه لهم شان من شان واما الاولياء والعرفاء
فجعلوا الحق مبدا علومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كالشهيد بوجود تلك الاشياء وقد روي عن
امير المؤمنين ع ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واليه الاشارة او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة فا

الاشياء ذوى الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة ففي
الاشياء ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما هو لا يكون لها الا الاوليين والعلوم المختصة بمثله تسمى علوم المفارقات وما
يختص بما له جميع الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كانت امرا محسوسا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق
واثبات المادة والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء
ولا صورة ولما كان اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية
فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسئلة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل
المبدئية اللهم الا ان يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وانفعالاته المتصلة فان شيئا
واحدا يكون مسئلة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه يثبت في الرياضي بالبرهان الانى
والبيان التعليمي وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض من الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار
وكذا شيء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا لاحكام واحوال خاصة ثم يصير
تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام وسايل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو اوضح لاثبات وجوده تارة اخرى
وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهر اذا كان ذا وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد
ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى ما يقابله فينقسم ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا
له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب
العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات ونسب الى امور خارجة بلا استيجاب
تكثر في جوهره وذاته غاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا
قلت انما يتحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه اصلا فهذا مما يحكم في بديهة
العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له مماسات الى امور مختلفة بعينها
اذا كان لها انقسام بالفعل كان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل
ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسب الوضعية وتعددها مما يوجب
تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها لا بطبيعة تقتضي

التغاير

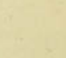
التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز ان يكون
له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى الاشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد فيه لتصحيح ثبوت
هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه بحسبها الكثرة
والتعينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا اشد سخافة واوغل نزولا في الباطل وابعد بعدا عن الحق واعلم ان للحكماء
في باب اتصال الجسم ونفي تركيبه عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهري
ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام ومنها
ما يبتنى على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتنى على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتنى على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظايرها
ولا على الحركة والزمان واشباههما ففي الاولى يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجب المماسة بين
الطرفين فينقسم اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقاه الاخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا
الحكم في كل وسط فلم يبق حجم في العالم ولا تعدد حجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى
ملتقاهما فان لقي بكله او ببعضه كل كليهما فيتجزى وان بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكله
او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما جميعا والاحتمالات يرتقي الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق
ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد
فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ولا مقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان
وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر
الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكر اولا قبلها ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى لها الطول والعرض دون العمق فاذا اشرقت
عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الاخر فينقسم واما الطريق
الثاني المبتني على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذا الطريق كثيرة كما يظهر على المتامل في كتاب اقليدس الصوري
ونحن قد ذكرنا في شرحنا الهداية الاثيرية قسطاسا كاملا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على
اتصال الجسم وقبوله الانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه عقدة وحل قال الفاضل الشارح

الاحتمالات للجزء الفرد الواقع على الملتقى عشرة لان الجزء الواقع على الملتقى اما ان يلاقيه بتمامه او ببعضه لواحد منهما فقط بتمامه او ببعضه او لكليهما كذلك او بتمامه لواحد بالتمام وبالبعض او ببعضه لواحد بالتمام وبالبعض

ان برهان بعض هذه الاشكال مبني على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع الموقوف على رسم الدائرة
لكن لا سبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه ثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه
الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة
هي الطرف الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي
باطنه وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة
الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر بمحض توهم امكان المفروض فضلا عن تحققه
ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى الجزء
على هذا القياس لاثبات الكرة انتهى كلامه والحل ان اثبات الكرة والدائرة ونظايرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال
المقادير كما قرره المعترض وقد نص الشيخ عليه ايضا وغيره من الحكماء ايضا وما فعله الفرجار ايضا ليس الا دائرة عرفية لا
حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان اخران لا يتوقف
شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء والنجاة الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة
في الاجسام وكون مقتضاها في البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال الا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص
لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والعدسية ان يكون فيها اختلاف في امتداد عن المركز واختلاف
تقدير في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا يوجب اختلافا واذا ثبت الكرة بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة
بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع
مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى
عليه في موضع كان اطول ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يتخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره
بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليسد تلك الفرجة هذا الشكل بعينه فاذا ذهب الانفراج الغير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلف
على مذهبهم انتهى فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالها ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين
بالجزء انكروها لان وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان

يكون

يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم او لا فتساوى
في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل وان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام
تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة
بالمحاطة الى ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري واللزوم واضح لان التقدير تساوي الظاهر والباطن في
المطابق والمطابق وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير
الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف
البواطن والحس يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد استظهر انه كلما صح القول بالدائرة
او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل فاذا تقرر ذلك
فاعلم ان طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة واما المجادلة بالتي هي احسن ففي الاول الغرض اثباتها مطلقا
تحصيلا لما هو كمال لنفسه سواء صدقه غيره ام لا وفي الثاني اصلاح المدينة ومصلحة الناس في هدايتهم
الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد وكثير من الباحثين اهملوا في شرايط المباحثة مثل انهم اذا
حاولوا اقامة الحجة على نهاية الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة
وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض امر مستحيل
ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول
فلسفية مبنية على اثبات الطبايع في الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة في القوابل البسيطة فذلك وان كان
تماما في نفسه لكن ليس انفع في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا
نوع من الاختلال في المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات
الموقعة للخطاء في الاستدلال اخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر
ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتنى على الاشكال الغير المربع
والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال
الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو نصف من قطر المربع مع الضلعين اللذين يوترهما ذلك

النظر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل
ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا في الواقع الا ان
محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل اخر عند
فرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعد لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية
كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالته في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي على
اجزاء وقاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل ومنطقة
البروج المنتهيين اليها الاخذين من نقطة التقاطع الربيعي او الخريفي وان الانفراج بين الساقين يتصاعد
الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين
ابن اسحق من انه لو تركب الجسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا تتجزى بيان اللزوم ان
يفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر المحدد واحد جانبيه خط اب
والاخر جد فاذا وصلنا بين نقطتي اد بخط اد كان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو الطا وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان
ممتنعا في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور مم وبناء على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة
من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطر المربع سطحي مار على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت

اجزاء الاضلاع والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون فيها اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط
المتلاصقة متساوية ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ
من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفا حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب
الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مساويا للضلع ثم نقل منها وجها اخر مع ان مسئلة بطلان الجزء
لم يذكر في الهيات الشفا اصلا فضلا عن هذا ونحوه وما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفا وغيرها ليس الا انه
فرض صفحة ملساء من اربعة خطوط جوهرية يتركب كل منها من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع وهو
طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لا غبار عليه واما الطريق الثالث المبتنى على الحركات وتفاوتها الذي ليس

غنى

تخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه
الاخر حتى يكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطء والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع هو ملتقى الثاني
والثالث او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء واخذا ملتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما
وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما اخذين في الحركة معا وكان السريع خلف البطيء بمقدار من المسافة
بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع البطيء اقل منه لزم الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع
ابدا والمشاهد خلافه هذا خلف وكما احتجوا من جهة المسامتة بقولهم ان من المعلوم ان الشمس مسامتة بواسطة ذي
الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك الظل اقل والا لكان
ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم الصغير وكما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وضعنا خطا مستقيما
كالسلم على جدار قايم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قايم الزاوية كان الخط المذكور وترها وفرضنا
كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين بقوة شكل العروس
فاذا جررنا السلم او الوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار بمقدار
٤٤ ٤٤ — ذراع وجب ان يكون ما يجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني
١٦ ٣٦ — ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك مح فثبت انه يجر
٥٢ — اقل من ذراع وانت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه جزءا وجب ان يجر من اسفله
اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام واما الطريق الرابع المبتنى على الظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض وعند
كون الشمس في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس
وقت الزوال فعند ما تحركت جزءا واحدا لا بد ان ينقص من الظل شيء فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون
طول الظل مساويا لربع الفلك وانه مح او اقل فيلزم الانقسام **اوهام وازاحات** من الناس من استدل على اتصال
الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت
غير مفتقرة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان
هذا مغالطة نشات من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجزاء صفات احدهما للاخرى فان

الصفات المذكورة انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية متعقلة بالكنه
وهو مم واما الجزء الخارجي فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلي اذا لم يتصور الماهية
بحقيقتها الجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها او لغيرها ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
ضرورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع
فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون فرجة اقل من الكرة والجواب
بان الشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في
الجهات ولا لكان جسما ولو سلم فذلك في الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في
وقت ما ويكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون شعاعه نصف هو نصف ظل
ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع كلية الحكم المذكور واعتماد ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا
الاخير كسالفه انما وقع من جهة اجراء صفات الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل** في ذكر ما يختص بابطال مذهب
النظام من المعتزلة اعلم انه وافق الحكماء في قول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرقون
بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الاقسام حاصلة بالفعل فمن هيهنا يلزم عليه الاجزاء لا ينقسم فقد وقع فيما هرب
عنه من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن
جسم اجزاء لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يتركب فيحصل منها حجم لانها
اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم نستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الحجم
الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها يلزم المط اذ يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم
ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير
المذكور وتجويز كون النسبتين مختلفتين وان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بان ازدياد
الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة
الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القايم الزاوية الى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها الى وتر

القائمة

القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد
فلا يوجد شيء لها في الاعداد لان نسبتها اعدادية قطعا ورد هذا بانه لما كان الجسمان مثلا مركبين من الاجزاء التي
لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فان التفرقة
بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير كالاعداد
في تالفهما من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات في احدهما وضعية وفي الاخر عقلية واما الجواب عما ذكر
اولا فبان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على
نسبة ازديادها وعند ذلك الامر يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وان كان مبنيا على السند الا ان الغرض
التنبيه على فساد هذا التصوير ومما يختص ايضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك
لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة والموقوف
على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته
لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه
في الانقسام حكمها كيف والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على
صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت نسبة المقطوع الى المطفور نسبة
المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة وليس كذلك ومن
هذا القبيل فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال بان قطع
المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة
وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وفيه
ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود
وذلك لكون الزمان ايضا كذلك وذهول عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا لاجل
التعصب او فضحا للحكمة ويعرف ان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى غاية يستحيل ان يكون غير متناهي العدد
معلوم بالضرورة كما سيجيء التركون المحصور بين حاصرين غير متناه فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال

سنن الحق والصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم التناهي فيها الى امتداد واحد اظهر واجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم العجب ثم العجب من الذي لواء النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم **فصل** في الاشارة الى مفاسد مرتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك اجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطئ ولقوة هذه المفاسد اعرض بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب المحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم قال في كتاب نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في الاصول ان هذه المسئلة من معارك العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احذق المعتزلة فنحن ايضا نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى الجواب عما ذكروه انتهى ونقل في التاريخ انه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهي الاجزاء واصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء في الجسم غير متناهية ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء اخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا ان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء بتجزية الجزء في قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطئ يسكن في بعض زمان حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على مثال دوائر فيه بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الاخرى واستمر التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطئ اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه ومما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان تقرر الاول فيما يتحقق اعتقاده في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالفلك الذي قد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقهم سبعا شدادا او في جسم لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف كحركة البطئ الى حركة الفرس والشمس فيما اذا كان نقطة

محاذاة

محاذاة القرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتها متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يسبق لحوقه. ويهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحى تارة والصاقها اخرى جهلا بان ارادة الباري اجل شانا مما تصوروه ثم من العجايب ان تفعل اجزاء الدوارة والرحى وهما جسمان صلبان من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منها انه لا ينبغي ان يقف حتى لا يزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين للاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه النسب في الازمنة السكنات في كل جزء جزء من الاجزاء الدوارات على حوالي الدواير ولا يتيسر الصوفية الرقاصين عشر من اعشار اقطار هذه الفطنة مع دعويهم الكشف والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعا واحدا واحدهما اقرب منه من الاخر واراد ان يبلغا معا الى ذلك الموضع ويتماشيرها [؟] دفعة واحدة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني ان شعور البطئ بالسكون في المتحرك البطأ فانه لا يسكن جهلا بانه اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطئ لزم ان يكون زمان الحركة البطئ بكثير من زمان السكون فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا وما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة في المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا الى انتهائهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل** في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمائة والالوف الغير المتناهية

وبينهما من التفاوت ما لا يخفى وحاصله انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسما ساوى كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انضياف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية العدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا والمنع مكابرة واما ان انضياف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانضياف بالقوة واما وجودها بالفعل فامر مخ[؟] والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا اخر هيهنا من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون احدهما مضايف الاخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من جانب التناهي وقال المحذور عدم تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة **شبهة اخرى** قريبة المأخذ مما ذكروه هي لزوم تغشية سطح الارض بحبة اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان تغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد **شبهة اخرى** لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانضياف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروها مرة معقولة لتصحيح مذهب النظام وتأييد الدومرة مردودة لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي يقدر الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر **شبهة اخرى** ذكرها ابو ريحان البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه

يلزم

يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله القسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المقدم منهما ابطأ بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى ما لا نهاية له على ما نقرره يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اوردها الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفرع المعترض فهو ظاهر السفسطة والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان ينفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزاءه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما تأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة واني اقول ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد الى موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي وكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا متخصصا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل ان فرض حد معين من المسافة وبينهما مقدار معين منها الا ان وجود الانات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق وتقاطع بعضها بعضا وحصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين او غاية التباعد بينهما ليست الا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا بمجرد الفرض **شبهة اخرى** اذا تدحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة منها البسيطة بخط مستقيم من البسيط نقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ودفع بان مماسة الكرة وان كان في حال الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود كما يكون المماسة بينهما في كل ان فرض وجوده بنقطة الا ان الانات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط في ان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل فلا استدلال بتجاور الانات على تجاور النقط من قبيل

للمصادرة على المطلوب الاول اذ النزاع فيها كالنزاع في النقاط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير
مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط وان كان الان السيال نسبته
الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى الخط والناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة
يقولون ان حديث الكرة والسطح قوى و تماسهما بجوهرهما ضرورى وتارة يقولون ان زوال الملاقاة لا يكون الا
بالحركة وهى زمانية لا انية فلزوم تتالى النقاط والانات ثم ان بطلان الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق
بنقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون الانطباق اولا فلم يلزم محذور وتارة بان
المتحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالى النقاط ثم بل بعدم نقطة وتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالى الانات وهذين
القولين بعيد من الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الان والثانى في ان اخر بينهما
زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق او تفارق والتفارق بينهما
بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من الحديد او جسم في غاية الثقل لا يرتفع من السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقى فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة
والتلاقى الفعلى لا يكون الا في ان فننقل الكلام الى الزمان الذى بين ان وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الان ويعود
الشقوق بعينها من راس والكلام هو وكذا القول بتجاور الانات كما ذهب المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذى
ذكرناه في الجواب واما الثانى فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفى للاستحالة وان لم يكن مجتمعة في
ان واحد وذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستانى
ولما سياتى حسبما يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر
المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التى كل منها في ان مجتمعة في الواقع على نعت التجاور وكذا تجاور الانات
اللازمة لها على اى وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحدانى
لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد المتتالية الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون
الاخر ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك الحكم فيما يطابقه من الزمان والحركة
شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل

القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان الممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما
يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها
ليست في مرتبة معينة من التناهى حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان والحوادث التى في المستقبل عندهم
فالجزء هو الان كل ما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه وكذا كل ما يحصل من ايام الزمان وساعاتها
مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث اخر ويوم اخر وساعة
اخرى فليس معنى كونها متناهية انها يقف عند حد لا يتجاوزه المتناهى بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهى
الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهى بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عدم النهاية
في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعى محلا غير منقسم كالجوهر الفرد وما في حكمه والا لكان انقسام
المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون المحل محلا من
حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هى الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام
ما حل فيه اولا ترى ان الاضافات قد تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عند ما يكون عروضها لمجرد الذات
المنقسمة وذلك كمحاذاة جسم لجسم او انطباقه له فيقسم المحاذاة والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام
الجسم ذى المحاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والربع وغيرها وذلك لان مماسة نصف الجسم هى نصف مماسة
كله ومماسة ثلثه ثلث مماسة كله وهكذا والثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا يعرض للانسان
الاب من اجل مقداره وجسميته فقط بل لاجل فعل النفس الشهوى واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من
نوعه وكالبنوة فانها تعرض للابن بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات
كثيرة كما وكيفا عن شخص اخر مثله انفعالا مثل قبول الافراز والانزال منه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب
والابن من جهة جسميتهما فقط حتى تتزايد بتزايد الجسمين وتتناقصا بتناقصهما وتنقسما حسب انقسام البنية
الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى جزء من بنوة الابن التى تكون في يده ليكون الابوة التى في اليد بدل
للابوة التى للكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اى ذو نفس مقيسا
الى مماثله او مجانسه وكون الشيء ذا حيوة وذا نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التى تعرض من

جهة الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والضعف عند بعض المحققين من
الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوت مراتب الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر حتى يكون الكامل
في التجسم كاملا في الحيوانية والناقص الصغير فيها ناقصا فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة
فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هى اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل انتهائه وعدمه ولهذا ذهب جمع
الى انها عدمية فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة
امتداد واحد من امتداداته الثلثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذى وقع له في هذه الجهة
لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمى ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم
ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين من
جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس
لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة فلا جرم
ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين واما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا
ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل البيان الذى ذكرناه وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة اصلا فافهم وتدبر
شبهة اخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهى عقدة عسرة الانحلال واشكال صعب الزوال مبناها على
وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية السطحية مقدار سطحى بين خطين
يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبى الرياضيين وغيرهم فيها وعلى
تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بلا نهاية في الجهة التى بين الضلعين والزاوية قد تكون مختلفة
الخطين مستقيمها او مستديرهما سواء وقع تحدبهما وتقعرهما من جهة واحدة او كل منهما في جهة اخرى
مقابلة للجهة التى للاخر وهو اعم من ان يكون جانب التحدب منهما موضع الملاقاة او جانب التقعير بشرط ان لا
يصير في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية
وقد تكون مختلفة الخطين وهى اما ان تكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير الى الداخل كزاوية حدثت
من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما

برهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من الحواد المستقيمة الخطين
والثانية اعظم من جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة
مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاى قدر تحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون
ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها في الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه
تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان تصير اولا مثل القائمة لازدياد ما هو ازيد ما نقصت هى به عن القائمة
عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول لزم المحذور المذكور واستصعب كثير
من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وقد ثبت بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف
ومراتب الكيف ما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هى بين
الضلعين وهى جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هى جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام
الا فيما بين الخطين لا فيما بين الراس والقاعدة والسفسطة في الجميع ظاهرة وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله
الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده الشريف وضوء الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب
السالكين وتطهير وتكميل نفوس المستعدين ما يشفى العليل ويروى الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره
تبركا بافادته وتيمنا باضاءته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها
احيطت بمستقيم ومستدير وهى انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثانى لان شيئا من
الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوى زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه لو انطبق الضلع
المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا
عنهما اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة
يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما
يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت الحركة امرا متصلا لاتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع
لا يكون بينها اتصال وحدانى موجود بوجود واحد فما يقع في طريق الحركة لا بد وان يكون افراده ومراتبه من نوع
واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالهية لا يقع في مسافة الحركة ومسلكها اولا ترى ان المتواتر

بحسب المقدار الحقيقي لا يصل ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا او بالعكس وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ
بالحركة في حدودها الى مساواة جسم ما او بالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدا والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسالك تلك
الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر لا هي واقعة في مسالك تلك الحركة اصلا فلا يلزم ان يبلغ
الزاوية التي هي بين الدائرة والخط المماس في التعاظم الى زاوية المستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في
التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود عليه في التصاغر الى مساواة ما هو اعظم الحواد
بحث وتتميم والباحث ان يقول اذا قيست زاوية الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلا بد ان يصلح
ما يجري بينهما قياس الازيدية ان يجري بينهما قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى امر لا بد وان
تشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زايد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان وجوابه
بان الازيدية كما يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويتحقق بينهما النسبة العددية ... باضافة احد المقدارين المتجانسين من الاجزاء يقال
هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزءا منه وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين
ويلزم كون احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زايد وعلى ما يتحقق بين مقادير لا يمكن ان يقال لواحد منهما
اي شيء هو من صاحبه وهو لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه
اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة
المختلفة في التحديب بالفصول المنوعة واما المساواة فلا معنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد ان يكون
المتساويان متحدين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر ان يصح ان يصير اصغر المقادير اعظم من الاعظم بدون ان
يصير مساويا له كما اذا فرضنا دجاجة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من
القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير مساويا له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس المحيط
من الدائرة مساويا بالوتر الذي يساوي نصف القطر لكونها ضلع مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الرسمي فالوتر
يكون ستين جزءا كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزءا مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون

ايضا سدس ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف
القطر وضعي اذ ليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها في السهولة
في الحسابات وانما اجزاؤه الحقيقية هي ما تقارب عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا
في الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور في القدماء ومنهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتخالفة الانواع
نسبة الازيدية والانقصية الحقيقيتين لا بالمساواة فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة
وساير النسب العددية واشتراط التجانس في النسب على ما اشتهر بين المتاخرين يقيد فيما اذا كانت عددية لا
مقدارية اي صمية وهيهنا شبه اخرى كثيرة متفقة الماخذ مشتركة الاصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه
التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء حيث يجيء حينئذ فانتظره
منقحا ان شاء الله وهي كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائها من المسافة وكايجاب
حركة النقطة بحركة ما هي فيه لخروط شلا تتالي الاحياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الاولى ان يليه تتالي الانات المستلزم
لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في ان يلي ان الوصول تجاور الانين وكذا اللا انطباق
واللامحاذاة وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان امرا
غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سياتي لعدمهما فاذا عدم وجدان اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وبكون الحركة زمان
لا اول لحدوثها لعدم حد وشانا آن هو مبدا الحركة والا كان الزمان موجودا في الان ولا في ان اخر يكون بينهما
والا لم يكن ما فرض مبدا مبدا بل في آن يلي الان الاول الذي هو اخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الان
الثاني وكاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطوءا اذا اتفقتا في الاخذ والترك يكون
كل منهما في كل ان يفرض من زمانهما في اين غاية كل واحدة منهما مساوية لاين الاخرى واللازم باطل فكذا المستلزم
وقد مر شيده هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل فصل في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة
الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما نشاهده من الاجسام المفردة كالماء و
الهواء مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين

بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لانها ابعد عن الانثلام وقيل انها مكعبات و
قيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني
قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي
وذكر الشيخ في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال بعضهم جعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين
الدليل في بطلان هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر
وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع الحاصل من اجتماعها اذ لو امتنعت على الجزء نظرا
الى الذات لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه مبنيا على تساوي تلك الاجسام في الماهية ولا يجب من اعترافهم
بكونها متساوية في الطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الرابع بذلك فلم يكن البيان برهانيا ولقائل ان يدعي انها
متخالفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات
الهيولى فضلا عن ان يعم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي الاجسام المحسوسة
ومباديها التي يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولاهم معترفون به ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة متخالفة
الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد من
المجموع العدد الحاصل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متاصلة لها
وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها مساوية لفيد ها في الحقيقة ام لا وكانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة
بانواعها تحدث اثنينية في المقسوم تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده ظل غربي مع نور شرقي ولنكشف في اثبات المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع
مزيد شرح واتمام فالطباع معناه مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من
الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بسبب اختلاف عرضين
قارين او ما هو بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار القسمة في هذه
الانواع ان الانقسام ان يؤدي الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما قيدنا
الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه ضمانا للثالث لانه من قبيل الانقسام سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين

وقد اشرنا سابقا الى التفرقة بين قسميه بان احدهما وهي منشا اثنينية في الخارج والاخر خارجي بعروض القسمة الاتصال
اضافي بالمعنى الذي يعرض لاعضاء الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بها وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف لانه لا يخفى ان الغرض منه تعريف
الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من نفي الانواع المتباعدة في معنى حد عدم الشيء نفي نوع المتوسط عن ذلك
الشيء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه ابيض ووقع عليه الضوء او لاقى بعضه جسما اخر لم يحصل فيه الانفصال
بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زالت ذلك القسمين من الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك لكان تصير
المسافة اقساما بلا نهاية في الخارج بحسب ملاقاة المتحرك حدودها ثم يعود في ذاتها واحدة متصلة في نفسها عند انقطاع
الحركة فان تروج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين قادين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب
نوع من التدليس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل البياض منه وان ارتفع الوهم والفرض
وخصوصا اذا انغمر اي باطنه وبان السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير الماء البارد ثم من الذي
قال ان ملاقاة المتحرك المسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا من عدم تناهي الابعاد العدد ومن الذي
قال ان المسافة المتصلة حدودا في الواقع وهل هذا الا من اغاليط المتاخرين بان الموجود من الحركة في كل وقت جزء
غير منقسم وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسب
ما وعدناه ان شاء الله وما يؤكد ذلك تصريح الشيخ في منطق الشفاء بان انفصال بالفعل وما ذكر ايضا في شرح الاشارات
من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق يؤيد ما قررناه فمعنى
كلامه ان كل متجزئ مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما في الوهم او
في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان الاتصال عبارة عن وحدة
في الوجود بل هو نحو من الوجود الوحداني والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في الماهية المتحصلة التامة
المستغنى كل منها في تمام ماهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى البعض في انفصاله
اتصاله فاذن لا تخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذيمقراطيسية يساوي للاخر او لا فان كان واحد منها
اخر او يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التحام

اعني اتصالها وافتراقها بحسب اعني انفصالها اما بحيث يمتنع او تقاعدها او على الثاني يثبت المرام من تجويز الفصل
والوصل في تلك الاجسام وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي او عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني
تكن الشكال الط تمهيد اثبات الهيولى كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج المانع
لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة
عند الحس وبازاء الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم
افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة او الهابطة فيه دايرة
غليظة او خطا طويلا يراها الحس مجتمع الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول فيجب ان يكون
نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فنقول تلك الاجسام وان تخالفت بحسب الطبايع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام ماهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من
حيث هي افرادها بامور منضافة اليها من خارج وقد مر في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو
مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس والفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول
متممات داخلية مضمومة بالقياس الى المعنى الثاني فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء
كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما اخر مباينا له في النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق
بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصورة الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم
في جميع الاجسام امر واحد نوعي حصل مقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض الافراد يجوز ويمتنع في الكل
ثم لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها
ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فصل تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا تنقطع عند حد
في شيء من الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه في الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية
او مسلمة عند الخصم كما في الاقيسة الجدلية ولذلك ما كفى الشيخ بيان واحد في اثبات القسمة في الاجسام الديمقراطيسية
والفلكية وجعل المانع عن الانقسام في الفلك لازما لها وفيها زائلا وجعل المانع في القبيلين خارجا عن الطباع

الشراد

المشترك وان كان المانع في الفلك داخلا في جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكل الزم المانع لازم
دخل فيه في حق نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم **مخلص اخر** لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المتصلة
لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقبوله التبعيض الوهمي يوجب ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه
الكل والجزء فيه من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان اجزاءها المقدارية جزئيا فلكل الوجود الفعل و
تشخص عيني والجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب الماهية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر و
بالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا س جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل
فلم يبق فرق بين الجزء والكل ج كلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل لا
الجزء جزءا والا فالتبادل كان جايزا من حيث الطبيعة س فانقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع
الفصل على اجزائه لا على المجموع ج ليس الفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره امر وحداني
غير سار في الجسم فالمقوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته
وههنا شبهة مشهورة اعيت الفحول عن حلها هي ان مبنى ما استدلوا على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى
واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الديمقراطيسية واجزاؤها ليس الا انفصالا
فطريا واتصالا اخلقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفصال الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ
الفصول في الاوليين بمعنى الاتصال الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد
الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الاتصال والوحدة في
كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في
تمهيد اثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه الى امكان طرو الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج
الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا
في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم انشاء الله وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام و
سند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى
نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زايل اذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه

من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان
فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان متشاوها اختلافا عرضيا **بحث وكشف** هذا
منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان
سلم كونه مساوقا للتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن
الاستعدادي اذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر ثم اذا اقام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن متصل قابلا للانفكاك
الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن
جنس الامتداد وما لا امتداد له كما وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لابطال هذا
المطلب دليلان اخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة
الراس الجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا وثانيهما ان كلا من تلك الاجسام لو كان
بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجيء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام
مختلفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا هف وايضا اجزاؤها تكون متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها
واشكالها الطبيعية فيلزم ما الزم اولا من وقوع الخلاء **الفن الثاني** في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة
وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق انيتها
بحسبه ما انكر احد انه اقل تميزا ان في الاجسام شيئا يتوارد عليه الصور والهيئات والماهيات يختلف عليها الاستحالات
والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث
والصور المتواردة الصادقة كان كل من له استعمال الخاطبة عليه بعلم ويعتقد يقينا بالفكر او بالحدس ان التراب يصير
نطفة والنطفة جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا او فحما واذا قيل انه خلق من الماء
بشرا ومن الطين حيوانا لم يحملوا ما قال يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا فهو
بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا ثم ما خلق الانسان من نطفة
ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بالكلية وهذا شيء اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي
كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة انسانية وحيوانية

والقسم

والتسمان الاولان باطلان عند العاقل وليست مما يعتقده العامة ولذلك كل من زرع بزر البيت حنطة
تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بزره وعلى الفرخ بانه من
بيضه او لا ترى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان
ومن الفرس الحصان غير الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من الفرسين غير المزدوج من صفات كل منهما
ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت اليه العاقل الفطن بل يكفي مجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان
يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحيي من نفسه ومن لا يستحيي من نفسه لا يستحيي من الله لانه اقرب اليه من
نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في
الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم الذي هو
امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه في حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته و
قبوله للصور والمقادير يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر بسيط يتقوم بجوهر اخر يحل فيه يسمى
صورة يحصل بتركيبهما جوهر وسدانى الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم
موكب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وعند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة
لبساط غير قابلة للفصل وعند قوم اخرهم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التاليف
فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يتقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر
يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى
والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين وبقي الفرق بينهما بان تقوم جوهرية المحل
في الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء
الاخر منه بحسب الماهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب المتكلمين الى
هذا المذهب كنسبة مذهب ذيمقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى
مع جوهريتها وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها و
مفترقان في كون الاقسام جميعها حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم

ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه ويستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت
المذكور في كتب المعتزلة ان مبادى الجسم عند النظام واصحابه هي الوان وطعوم وروايح ونحو ذلك من الاعراض
فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كافة جوهرا قلت نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب
على ما صودف في كتبهم ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتاثيرات والارادات والاعتقادات والالام و
اللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح
والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام حتى
صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا
اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كلا من
جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك
الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة محلها تلك الاعراض وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من
المشتغلين بالبحث كان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة
و هكذا ساير العناصر و هذا الشيء مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم
ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما
في ساير الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض يسميها جواهر
بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من
الانتهاء الى جوهر يقوم به وعليهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلايم هذا التوجيه و لا
ينطبق على راى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة
بذواتها وان لم يكن متماثلة لجواهر اخر كالحلاوة او الحرارة مثلا و بهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام
باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر
فجدلي لا يتاتى على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة
عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك مناط اثبات الصور النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء و القائل

بالاختلاف انما هو النظام وما اسخف ما في كلام صاحب المواقف تاييد المذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا
لكاسده ولن يصلح العطار ما افسد الدهر منا انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عايدا اليها وكانه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهنى
وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد الجنسي فقد صرحت ان المميز
الفصلي لا يجب ان يكون مميزا مندرجا تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع ساير الجواهر
في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلابد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها
جزءا عقليا لا نا سلمنا في الخارج والطعوم والروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض
او الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها مركبا من الجوهرية او الجسمية مع امر اخر على خلاف راى
الحكماء والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الامر المشترك جسما كان او جوهرا اذا وضع بشرط من الاعتبار
على الوجه الذى اشرنا اليه من تعيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار فلا
يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض
لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب النظام فان مذهبه انها بعض الجواهر فكيف يوجه بما ذكر ثم العجب كيف
العجب في هل عاما في توجيه مذهبه واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى و في بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشيء
بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض الغير الباقية باعترافه و قد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر
باقية فلو تم كون الجواهر غير مختلفة بل وانها لما كانت الاجسام المختلفة بعض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض
وح لم يلزم عدم بقاءها لعدم بقاء الاعراض و هل هذا الا تناقض في الكلام فصل في الاشارة الى ماهية الهيولى
عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض بالنفس
لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالجسمية ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا
القابلية وفيه خلل لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لان في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له
الا القابلية لانه استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه وليس هو نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة
كمالية للمادة الجسمانية فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا و قوة

وان كان بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف
الشيء بمتخالفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة احد المتخالفين وفيما
نحن فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما النفوس والصور فانها فعلية
في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى
ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوايل طبيعيات كتابه
بان القابلية والاستعداد والقبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرا اخر
ويضاف اليه انه قابل لامر اخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه
حقيقة بل لا نمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة انما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس تسمى نفسا باعتبار
تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة القابلية و
الاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى فكما دل البرهان على ان سلسلة التاثير ينتهى الى
مؤثر يكون بذاته مؤثرا والا لما ليست الهية وتاثيره لصفة زايدة والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر
ينضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لانجراره الى لزوم الدور او التسلسل الباطلين بالذات
كما تحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهى الى شيء ذاته محض الفاقة والافتقار
وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس ان المفهومات الاضافية التى لا وجود لها الا في العقل
هى عين ذات الشيء الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشا الحكاية تلك الصفات و منبعا
لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك الحكم بعينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة
فقر الاشياء وقصورها في الوجود العينى كما ان الامكان الذاتى عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات الماهيات
بحسب تقومها في مرتبة الذات والماهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره
لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضايفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر و
ليس كذلك حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة
تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مضاف و

بالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته المقدسة فياض للاشياء ومع ذلك تعالى عن ان يكون واقعة تحت
جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو اضعف الاعراض واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرها متعلقة
الوجود بغيرها متعلقا شوقيا تدبيريا او حلوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات
وان كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جايزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط
الهيولى بغيرها قياس بلا جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يقال الامر الجوهرى حقيقته متقومة
بالقوة والاستعداد او هو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء
جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب ان كثيرا ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية
كما مر ذكره غير مرة و هذا من باب تعريف القوى بافاعيلها الذاتية فالقوة الفاعلة تعرف بفعلها الخاص
والقوة الانفعالية بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس
والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها
اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هى ما يعبر عنها بهذه الامور التى هى علامات لها ولوازم لها اذ لا يمكن الحكاية عنها
الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وساير القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسر في جميع ان
انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم وبالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقى المركب
من الجنس والفصل ليس الا الماهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والماهية اللازمة له مركبا حدها
من جزئين كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود الا انها جزئية حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة
له بحسب حاق مرتبته فيضطر الانسان الى ذكرها عند الاشارة اليه فيقال لها حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان
الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية وقريب منه ما اورده شريك في كتاب
المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى
جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا و قد ابطل هذا وان لم يكن الامكان فصلا والا انه
لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا ينفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل الهيولى لا يعرف انه الهيولى
من حيث هى هيولى مجردة ممكنا ليس ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا

ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التحقيق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول
البسايط الوجودية تكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عند ما يتصور في الذهن
ولو بحسب التقدير والهيولى ليست حقيقتها الا قوة الحقايق وامكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها
فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية الا ان الحركة كمال اول لما بالقوة من الاوصاف
العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض ثالثا بقوله ان الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف
وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة
فلا يبقى مع الصورة فلا يمكن ان تكون حاملة للصورة فجوابه ان وحدة الهيولى لا تستحق وحدة مبهمة كان لها في ذاتها استعداد
كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعداد له بل
لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى عالم العناصر واحدة
بالشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولا شك في ان مجموع
الجواهر والاعراض تشخص واحد وتحقيق ذلك ان الهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات
المشتركة بين الحقايق المتكثرة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة في الذهن متخصصة بتخصصات
العقل فحال الهيولى في وحدتها التشخصي العقلي كحال الاجناس في وحدتها الذهني الاشتراكي وكثيرا ما يصرح الشيخ
وانظاره ان الجنس الذى للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده
لساير الفصول وذلك لان وحدة مبهمة يجامع التكثير لا ان تخصصه لا ينافى العموم والاشتراك فكذا الحكم في الهيولى
في كونها استعدادا فانها ليست الا استعدادا واحدا في كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعداد الصورة اخرى و
ايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة يكون
على الضدين بالسوية فان كل انسان تقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو
مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وساير الانفعالات ولان القوة ما يكون بعيدا والاستعداد
يكون قريبا والقوة تتفاوت شدة وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد
استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض

يحتاج المعوق منه الى ان يزاله وبعض ما فيها لا يعوقها عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد
وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي
ينفعل منها فالنطفة مثلا ليست بالقوة مفتاحا اذ يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة فاعلة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك
سناء لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحا فظهر ان الهيولى ليست استعدادا واحدا
نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد
بل بالمعنى وليست ايضا جوهرا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود
صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة بتحصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متخصص ولمن اردت
ايضاح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها و
استعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقص ويجبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد
طور وحالا عقب حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للاعضاء والاشباح ومع ذلك محفوظ الوحدة التشخصية
للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس تشخصية باقية من اول العمر الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في
وحدتها التشخصية ووحدة هيولاها التي هي قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات
وسيجيء فضل ايضاح في مباحث التلازم ان شاء الله تعالى ومن هناك يظهر خطأ جماعة من المتاخرين كالعلامة
الخفرى وغيره زعموا ان الهيولى تشخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج ولو
عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع
بما هو تابع واحدا تشخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة
على الفعل الذى هي قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي لامكان الفعل يتقدم عليه ويضاف اليه فالقوة على الرجولية
تابعة لصورة الطفلية متقدمة عليها والقوة على الطفلية تابعة لصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية و
القوة عليها تابعة لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسايط ثم يعود الى صورة المركبات تارة اخرى
بغير واسطة او بواسطة ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهى الى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور
بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالدور الحركة للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط

للصوفى واما النقض على التعريف الذى ذكرناه للهيولى اى الجوهر القابل للصور الجسمية بان من الصور الجسمانية ما ليست
حسية سيما صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امرا مدركا
باحدى الحواس الظاهرة ثم واطلاق الحس على ما يقابل العقل شايع كثير ولاجل هذا يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية
الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شانه ان يقصد بالاشارة الحسية او
يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودى كما مر فصــل في اثبات الجوهر الهيولانى لما بطل المذهب
القايلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا يقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا للعبارات بعض
من تقدم عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او عرضية كالنظام والضرار والنجار
او لا يقبل الفكية كالنقط دون غيرها كاراء آخرين مثل ذيمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن
اتصال ومتصل في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال وليس انفصاله واتصاله تباعد الاجزاء وتجاورها بل زوال
الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد وان يكون وحدتها
التشخصية هي نحو اتصالها وتصليها كما ان وحدة العدد وتشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها ولو كان يبطل ان
كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا تحقق للجسم اتصال
وتحقق قبوله للانفصال وتحقق ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع القبول والاتصال نفسه لا يبقى مع
الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله
ضدا او عدمه واما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالتمام وايجادا لهويتين اتصاليتين اخريين من
كتم العدم من غير رابط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا ولو لم يكن قابل غير
الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا لهوية واحدة من غير
جامع بين هذه وبين تينك وكلا الامرين باطلان بالضرورة وكذا التاليان للفرق الضرورى بين الفصل وبين اعدام
جسم بكليته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كما ان الجرة يجعل في
كيزان وماء الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه
هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او

غير جوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال الجسمانى وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها او كثرتها وانفصالها
بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر ان الشأن ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الوجود الاتصالى والانفصالى الذى
لا جامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الانفصالى ما كان ادونهما مرتبة في الحسن
القصور فلم ينل من منبع الوجود الا مرتبة انزل من ان يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على
استحالة جوهرية الافراد الانفصالية وبطل كون المنفصلات والاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الوجود
العددى ليس الا اعراضا قائما بغيره وانما المتالف من الوحدات لا تستحق الا نحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القارة من
المقادير لا يسع الا الوجود العرضى كما ستحقق فظهر ان لا ادون من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية و
لا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف ونسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق
هذا في مباحث العلل الاربع فاعلم ان لا امر يكون مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية
فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما اى فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اى تعين
كان حتى انها يستتم ماهيتها بالفصل كما يستتم بالوصل وتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى بها مع الفساد كما يبقى
مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر وانما يحصل البقاء والاستمرار لها لانها لازمة لمطلق الصور المحفوظ نوعيتها تعاقب
الاشخاص بالبقاء مقيم قدسى يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها
ويبقى وجودها وخيراتها ويجبر نقصانها وشرورها وافاتها ونقايصها بتعقب امثالها واشباهها ابحاث
وتحقيقات قال صاحب البصاير وهو ابن سهلان الساوجى معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمى والعدمى
لا يحتاج الى قابل يقبله ولا الكائن في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان
عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى
يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل الابد مع ذلك من اضافة الى محل يبقى بعدم ما استعد لما يقابله فكما ان البصر
يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئى ويقبل قوة ابصار قسم الالوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوة عن
العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا
يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية كيف اتفق جهة شبيها بالعدم لا شاء

عليه لغاية مرية في ذاته عن الصور فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود ثم العود بخلاف
غيرها من القوابل لتصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها وقبولها المحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر
قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الاخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او
للطرف الاخر كالمصور بصورة نامية لا تمنها وكالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها ولا ند ولا فساد يعتريها الا
على نحو الفناء المطلق كما هو مذهب اشراقي الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل والفصل
حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل بحث اخر قالوا لسنا الا الانفصال ثبتنا
الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا بينا ما هي الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كابعاد
الشمعة وامتدادها فانها امور لا يخل تبدلها الحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمن زال
لم يبق جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل المعنى صابر للجسمية فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيح على
نمط ثاني لا اشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه وفي قوة هذا
الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير
خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس السابق انه ليس كل حقيقة فكل ليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقة
فهو جزء وقد فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للاتصال
نفس الجسم بل جزءه فله جزء اخر هو الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون الاتصال صورة جوهرية
والقابل مادة جوهرية هذا هو المرام بحث اخر ان بناء الحجة المذكورة على تركب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال
الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ثم اذا القول الذي
ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس الا جوهرا شانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او
جزؤه فلم يثبت وما قيل من انه اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم
فان الشمعة الواحدة المتبدلة الاشكال لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة
يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد
مستمر مع تفرق الاتصالات وتوزع الامتدادات غير صحيح وبوجه اخر نقول ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم

يعود منه بعينه والانفصال لا شك في عرضيته فان قوام الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بعينه
ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله
الانفصال عرض وتوجيها اخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي
والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية
بعض افراده فامتدادكم على ما ذكرتم من حيث تبدل الاشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه
ثلاثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد
مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار
المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قايم به ولكن يجاب عن الاشكالات
من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال
ولهذا حدوها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة
الفارسية وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها لكان اتصالها من
قبل العارض لكانت يجب وجود ذاتها اما متالفة من جواهر منفصلة الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من
قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال وقابلية الانفصال او يلحقها التعلق بالابعاد والجهات
وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا
باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزء ذاته او جزءا لجوهر جوهر فيكون
الاتصال جوهرا ولقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان بعد على
استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الاخر كالجسم عند القائلين بتركبه من الهيولى ومن
امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة لا يقال نحن نجري الكلام
الى الجزء الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له لانا نقول هذا بعينه
وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد
ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما

يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية او التجرد له عن الاحياز والامكنة فهو ايضا مشترك الورود والجواب عن الموضعين
ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المتصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد عن الاحياز والامكنة
فهو ايضا مشترك الورود والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات
الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما
يلزم ذلك لو اوجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل
للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه وتعدهما ان قابلية الابعاد لا
يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا كما نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشيء
متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا مجرد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له
بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه
متصلا باتصاله ومنفصلا بانفصاله وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا
هيولى متقومة باتصال واحد او انفصال متعدد وغير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون
الاتصال جوهرا صوريا يقوم الهيولى بوحدته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم
والتحيز ولا كونها مع قطع النظر عن الصورة اما جواهر افرادا او امرا مفارقا لكونه مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة
متاخرة الوجود عن وجود صورتها لجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى بها يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة
في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال
ويكون الاتصال عرضا قائما بها غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعم صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا
هو الذي حداهم الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا او نوع الامر ايضا فيما ادعناه
من انه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة من المقادير القارة وغير القارة وجود اصلا
فكن على بصيرة في هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد شخصي بشخصيته عند تعاقب الاتصال
والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال قولكم كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو
عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقاء هويته الشخصية

ولو بحسب ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدله التشخص الى تشخص اخر فهذا مما يجوز كونه من الذاتيات
والجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بما لها بل يعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان او لا ترى ان احد
ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارد اشخاصها او اعضائها جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون
تلك الاشخاص او اصنافها ما ذكرناه انما يدل على كون الاشخاص والمتشخصات امورا عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل
بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى المفتقر في تقومه الى الموضوع فرب عرضي لشيء
يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لماهية الجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة
الاتصال الماهية والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيجيء واما الجواب عن الاشكال الثالث
فهو من جهتين الاول ان الاثر ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان هيهنا اشتراكا لفظيا
يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل
مقسم لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين
ومساحة معينة وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يؤخذ متخصصا
بحد معين ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار
عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ بتغيرها وتغير تشخصاتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة
وان تبدل مقدارها المعين لست اقول مرتبة ممسوحيتها انها امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة و
انما تغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين وتحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام بالغالط
الاوهام الموسوسة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم المعنى الذي هو من عوارض الاجسام وكيفياتها و
امتيازها عن الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث القوام اعلم انهم اختلفوا في حقيقته وقد ذهبوا الى اقوال احدها
انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر المتصل
وعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والاخر صفة عرضية ويكون احدهما كما والاخر متكمما به و
احدهما قابل للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في ابعاده الثلثة
ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود تلك الاشكالات عليه

وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل
وفصله الذي يتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا
الاتصال الجوهري في الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء
حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد
لست بعد الكثرة موجودة في الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها انه في الجسم اتصالا
واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي بالعرض ثم اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس
تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية
ماخوذة مع التعين المذكور بحيثية الحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بامر خارج عن ذاته بل من
جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ
في الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان في الجسم امتدادا واحدا في الجهات
فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداده تعينا في النفس ربما يحصلا مقدارا سواء كان
مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين
بتعين ما مقدارا ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا
مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو
تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن
عرضا اذ لا يكون له محل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند شيخ الهيولى حيث اخذ ~~و~~ [الاشراقيين] الموضوع في تعريفه
بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة
وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع
من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال هنا ليس بمجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض لا بل العمدة
في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبا من مقولتين

مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية **تخلص عرشي**
هو ان معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا ذراعا مساحة حاصلة من تكرار مكعب
واحد او ما في حكمه وليس كون الممتد جوهرا داخلا تحته فهذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها
جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم يكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو
في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر
عن كونها جزءا للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزءا لشيء اضافة خارجة من مفهوم ذاته وكذا كون الشيء
صورة لامر قابل بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا من هذين الا[عتبارين]
النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم
وتقويمه الهيولى وليس مركبا من المعنى الذي هو به مقوم للجسم ومن معنى اخر عرضي ليلزم تركيبه من جوهر وعرض
نظير ذلك ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسفورتهم ولا يكون في الوجود الا جسما
ذا بياض وليس هو بالمعنى الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل في الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم
ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيات التي في البياض وعن وجوده ايضا ليس الوجود ما ينفعل عنه
الحاسة البصرية بتفريق نورها سواء كان معه جسم ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اسباب
مهيات وامور معدات ومقومات في عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها
بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته كان البياض المفتقر في
وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضه البياض وابيضيته ليست
بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى الحامل لحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم
من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا سقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجردا ما له
البياض فهو من قسم اللون داخل في مقولة الكيف فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا
اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجردا ممتدا متعينا في الجهات ممسوحا بعاد مشترك
خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة الكم وهكذا في خصوصيات

اشكاله التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كم اي مقدار جسماني محيطة واحدة
يفرض في داخله نقطة مساوي الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية القوام عن
الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس بما يدخل في تقومها الجوهر ولا في تحصلها الجسمانية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكروي ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه ساير الاشكال الجسمية على هذا المنوال
واشكر الله في تاييدك لدفع هذا الاشكال **بحث اخر** هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو
المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال الا انا سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع
الانفصال لان ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد
يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهو اصطلاح خاص لا يفهمه الا في [تعين] لفظ الاتصال
وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافي المتعارف بين الجمهور الذي لا يتصور ان يعقل
الا بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يجدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور
للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليهما انهما متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرض[ين]
فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الا[نفصال]
فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري محض ولقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار
ولا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين
واما ما يقال ان الممتد شيء ذو امتداد وما له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم
بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية
والاطلاقات العرفية على انه لا يبتني الحقايق العلمية على احكام الالفاظ او لا ترى انه يقال البعد بعيد وجسم جسيم
وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يحمل عليه فان قيل
توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب عرضية
المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها اجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى و
اثباتها يتوقف على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة

المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه وانفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة
اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فرجع التخلخل والتكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله
عنها واجتماعهما الاحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية الى حد زايد على ما كان عليه اولا
او حد انقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان وانما البرهان هو المتبع في الاحكام العقلية واما اثباتهما بالقارورة
المصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد
عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يمص من الهواء بقدر ما يا[خذ]
منها حتى يلزم التخلخل او ذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب ترشح بعض الادهان من الزجاج فلا
يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها
في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكها في الجسمية
بعينه اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير وليس بشيء زايد على المقدار فكذلك اذا
بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا بغ[يرها]
ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس مهية الشيء على ما هو راي
الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتاتى باحد
امرين احدهما باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقدار وبين
الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان عند طريان الانفصال
ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تمامه او احد جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له
وجود واحد فاذا طرء عليه الانفصال وحصل متصلان احدهما ساكن في المشرق والاخر متحرك في المغرب
احدهما ابيض والاخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل انعدم وحدث شخصان
اخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص
واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول وهذين المتصلين الحادثين
وما هو الا المادة عيناه وعنيناه بالهيولى واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم و

واختلافهما في المقادير بعينه اختلافهما في الصغر والكبر فكذلك التفاوت بين المقدار الصغير والكبير

الصغير ولا يخلو عن تسامح على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اي امتداد كان و
المقوم للجوهر المحصل الوجود لا يحتاج ان يكون جوهرا كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل
لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وتقرر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواصل بالمعنى الذي هو
جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى
وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حيث اتفاق الاجسام
في الجسمية واختلافها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف لا ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز
الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية
الراجعة الى انحاء الوجود للشيء فان العدد والمقدار ونظايرهما حالات خصوصية عارضة لهويات الاجسام و
وجود انحاء الوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين
والتفاوت بين افراده وانحائه ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزيد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين
لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل وما يقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء
كانكسار القمقمة الصياحة ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام راسه مسدودا وغير ذلك من
الامور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا
يزيد وينقص مقداره وسنعيد القول اليه في موضعه زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح قد ظهر مما سبق ان
اصحاب المعلم الاول واتباعهم كالشيخين فارابي وابي علي ومن يقتفي اثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما
الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق والاخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد
و في معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى
الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بحسبه شيء من الاجسام
صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا
اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الا ممتد واحد لكنه اذا
اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ مع التعين الامتدادي

المقداري

المقداري متناهيا او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بامرين احدهما اثبات
التخلخل والتكاثف في الجسم لا يتبدل اشكال الشمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار و
فيما يتبدل لعوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد
بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم
الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جايز ان يكون كليا لان الكلي
من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جايز ان يكون جزئيا
لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي
واخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون
بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في
الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما
مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار بلا شك فليس في كل الجرم
المتخلخل الزايد مقدار الصورة الجرمية وهو ممتنع وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد
الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي
الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج و
ان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي متشخص
بالجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت انما هو عارض هو تعين امتداده
بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية
ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد اما اولا فلان ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين
فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة و
اما ثانيا فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء
كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند الاخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه

الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتالهين وباتحاده مع مفهوم الموجود كما
ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته التشخصية فليست بداخلة
في افادة التشخص المتشخصة عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم وامارات
للتشخص لا مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
من العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار وقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض و
ان لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان
متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد
الجوهري مع قطع النظر عن المقدار العرضي فهو اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره
بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل في وجود احدهما فالصواب ان يجاب عن
الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرماني له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه
مقدارا خاصا متعينا في الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرض خارج عنه وكثيرا ما
يكون مفهومات متعددة ينتزع من نحو وجود واحد متشخص بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها
خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا وعالما
فلا يجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب المعنى الواحد منهما مقوم له باعتبار
والاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية
والمقدارية عارض له والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم للكلية فان مرتبة معينة
من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يفترق على الاخر فيها وجسم معين متشخص ربما يتوارد عليه مراتب
متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية فالامتداد الجوهري اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني التشخصي امر
متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري
وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات
على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا اخر

غيرها

غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار موجبا للتوهم ان الحكماء ذهبوا
الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي واما الجواب عما ذكره ثانيا ان الممتد
بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو
مقدار كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الواحد في اجل شانا من ان يغفلوا عن ان القابل للجزئية والكلية
والمساواة وعدمها والعظم ومقابله ليس الا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري اول هذه المسئلة
واما من الثالث فليس معنى الحركة في الكم ولا الازدياد فيه ان يكون الموضوع مقدار معين باق من اول زمان
الحركة الى اخره وقد زيد عليه وضم اليه اخر مثله او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد في انات زمان الحركة
واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع
في ان سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى اخره حتى قيل انه يزيد او ينقص او يبقى بحاله
بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل في
المسافة هي خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو
مقدار كبير قد حدث في اخر ان من الانات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات
الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب ان هذا العظيم الشان والبحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذي ذكرناه
في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدر الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا
المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه من ان يغفل في ذلك بحث اخر معه ثم انه ربما يورد معارضة
اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من امر هو الذي سماه
هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او
جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة
مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس
في العين غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عيني باق واخر زايل
فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فالجواب عن هذا البحث مثله جواب من دليله غاية

مان الياس ان المعنى الثانى هو جوهر عند الحكما وعرض عنده واقول فيهما فرق دقيق يجب التنبيه عليه وهو
انه فرق ما بين نحو تركب الشئ كالجسم الطبيعى من مادة وصورة عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض
عند صاحب التلويحات وعند تحقق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجسم
العينى المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب
الفطرة السليمة بخلاف الجسم العينى المتقوم من جوهر هو فى الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو
من معيناته ومنوعاته فانه مما لا استحالة فيه عند العقل فى بقاء مركب بعينه ببقاء احد جزئيه بالعدد وبقاء
الجزء الاخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية
باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور
وليس ايضا للقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمة الاشراق فكيف
يتاتى له الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك الامتداد معنى اخر ان هذا الامتداد مقدارى عند الحكماء وهو غير الامتداد
المقوم للجسم عندهم الا انه عرض عندهم وجوهر عنده وقد مر مرارا ان الممتد المكمى معنيين احدهما صورة مقومة
للجسمية عند المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها والشيخ الالهى قد انكر المعنى الاول مطلقا
جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى الثانى وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم فى حكمة الاشراق والى عرضيته
وجزئيته للجسم فى التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى ومحصل هذا الكلام ان بناء
اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اى المتصل بالمعنى الاول عندهم امر
مبهم فى الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عينى بامر مبهم فى الواقع واما المقدار الجوهرى عنده فهو ليس امرا
مبهما فى الواقع وان عرض له الابهام بحسب وجوده الذهنى فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص هيئا تها و
ياخذها على وجه كلى يمكن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين عند العقل فكذلك المقدار
بحسبه اعتبارات فاذا حلله العقل الى هذين الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه
مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هى عينها كما هو رايه
اما ما اثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض والعمق وليس شئ منها مقدارا

للجسم بل هى عوارض المقدار الجوهرى وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف
الحقيقيين بل الحركة فى المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير
هذا توجيه كلامه على ما يوافق رايه واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العينى عند الحكماء
المشائين ليس لا امرا محصلا متعينا فى نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية والتعين الشخصى بحسب
تجوهر الذات لا ينافى الابهام الكمى بحسب العارض كما لا ينافى الابهام الكيفى فان الجسم فى حد نفسه متخصص جوهرى
معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التى يقع
فيها الحركة وبه يخرج عن الوجه السابق ايضا منه فليتدبر بحث اخر على نمط اخر سلمنا ان فى الجسم
باعتبار الامتداد امورا ثلاثة الاول جوهر خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان فيه زايدان عليه يتبدل
احدهما مع الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينفصل
عنه امر ذاتى فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما
ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية ساوق
الوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانتا امرا واحدا او متلازمين وهو غير مسلم فان الانسان الواحد والسرير
الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع انه مركب من متصلات متعددة تنضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تنافى
الاتصال الوحدانى بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون الواحد امرا
متصلا بذاته مع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتى فى الاحوال فيقول طريان الانفصال لا ينافى
استمرار الاتصال بل انما ينافى وحدة الاتصال فما كان واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتصل الجوهرى باق
فى الحالين بتشخصه والزوال والتبدل انما هو لعارضه اعنى الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء
بعد تمهيد ان وجود كل شئ ليس الا عبارة عن نحو تحصله وتحققه سواء كان فى العين او فى العقل وهو
مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثانى فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدده
الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة و
تشخص واحد وليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان

الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص
بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التى يرد على اصحاب لا تناهى الاجزاء للجسم واذا طرء
عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال
مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس
الامر او وجدا فح اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال او لا سبيل
الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود
الحادث بل عينه ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود و
يوجد بوجود اخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشئ فلا يتصور تعدده مع وحدة
الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة القوة
وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير
حاملة لهما ومتلبسة بهما وليست تلك المادة هى نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل
لوجودهما جوهرا اخر وهو المط بحث وتحقيق ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة
او مستلزم له او توحده عين توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم
وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شئ والوجود
بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان هيهنا فرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض
متصل بذلك المعنى فان كون القسمة وان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان
موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعينه المقدارى ليس الا ما
سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفى الخارج بواسطة الامر الحامل له اى الجوهر الجسمانى
وقد مر مرارا ان الامتداد والمتمد بنفسه على الاطلاق شئ والماخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى او العددى
من كونه واحدا او كثيرا شئ اخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه
موجود فى الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية

موجود فحاصل الكلام فى هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما
انه فرق بين معنيى المتصل فكذلك فرق بين وحدتيهما وتعددهما فاحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخاصة
تارة والكثرة التى بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى و
اما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق فى اى امتداد كان و فى اية وحدة او
كثرة بحسب المعنى الاخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف
وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد والاختلافات بساير الاشياء بل نقول القابل للابعاد حقيقة متحقق
فى تشخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعنى كرة
العالم وهو تشخص واحد سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا التشخص
له تشخص واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا و
انفصالا او تعينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة و هذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد
لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و
ورود الكون والفساد فى الصور النوعية وساير الاستحالات فان قلت الهيولى لما كان امرا مبهما يمكن الحكم
ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذى لا يصح
ثبوته وجريانه فى الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها
متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعينين احدهما ذاتى مستمر والاخر عرضى متبدل فكذلك يقال فى الجوهر
الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته و لها تعين ذاتى مستمر وتعين متبدل على نحو ما قلنا
فى الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور خلاص عرشى واقصى ما لاحد ان يقول فى التقصى من هذا
الاشكال ويتم دليل اثبات الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى
انه ينعدم عند طريان الانفصال على المتصل الوحدانى من الجسم المفرد امر كان موجودا له فى الواقع عند الاتصال
كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال فح نقول
ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان

الانفصال ثم عاد بعده والوطريان الاتصال الاخر يكون وحدة ما الاتصال البتة فهي لا تخ اما ان يكون وحدة
ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى لاتفاق
الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على
جزء اخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وافشاء نشأة اخرة وعلى الثاني يلزم
ان يكون في الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين
حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام واصحاب القائلين بلا تناهي
اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول
الجسم لطريان الاتصال والانفصال والله ولي الفضل والافضال شك وهداية قد وقع هيهنا اشكال
لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وساير الامور العامة التي لا تنقسم في
المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها الى المادة فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف
ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم وعوارض فهي لموضوعات فتنقسم لا محالة ولو كانت هذه
الامور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ في بعض
مراسلاته اليه هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم و
الوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام لا يمكن المعنى النوعي والجنسي لي قولك ان هذه الامور لوازم و
اعراض فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل ابهام انها لوازم لموضوعات حق واما انها يجب ان ينقسم
في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا لموضوعات المادية الجسمانية فيكون
الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بعرض لا اثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد
فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة في المتصل
الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال وان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده وتكثر وحدته مع ان
الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا ايضا من المؤيدات
لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا وبسطنا القول فيه في اوايل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما

ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذي لا يعتريه
وصمة ريب ولا تهمة عيب وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وساير الامور الحقيقية الشاملة لجميع
الاشياء اللازمة لجميع لكل الموجودات هي اعم واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا الظهور هاتارة
في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المعاني كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة
الاتصالية وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المعاني كالاجناس والفصول لا يقبل القسمة الا اقسام
مقدارية وضعية متشاركة في الحدود والمشتركة وهي مع ذلك كامر يجب حقيقتها بريئة عن الجهة والمادة
مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فاجلها واعلا وارفع شانها واحاط
شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طورها واتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء
المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتفع عقولهم من ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من
شمولها معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان تحقق الامر في شمول مبدأ الوجود لجميع الاشياء شمولا
احاطيا انبساطيا اعلى نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة بل بنحو ارفع واجل من ذلك وممن تفطن
بنحو اخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا عنه من المقام و
المعاني العقلية هي الصور ليس انما تمنع ان يكون فيها قسمة معا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة بما هو واحد
من جهة كثيرة من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة
فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير
معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة ح ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين
منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك انتهى كلامه فافهم واغتنم
بحث اخر على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها وموجبا الى
مادة فالمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة
فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او معلولا بحسب الذات فان كان حادثا في شيء بعد انعدام
الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى

وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور
ومع ذلك فهو مناف للمقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية و
الوصل ايجادا ولو كان التعدد واتفاق المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب
قبوله الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل وقفا عند حد لوقف عدد انقسامات
الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما هو مقرر والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد
ذاتها وتشخصها لكن لا تتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل
والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل
الصورة الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة
العقل اياها كذلك ولا يلزم مما ذكر ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها لابهامها عليه ولا ايضا متألفة
من غير المنقسمات متناهية او غير متناهية لما مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها
فان ذاتها لا تخ من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية
واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصورة لها فهو مجرد فرض بمجرد الوهم وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما
بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى تتقوم
اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها و
زوال تشخصها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هو عين وحدة الشخصية لما علمت ان
الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهو عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فالمادة الجزئين
الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهو محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية
الذات في حالتي الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد لحادثة ولا متكثرة
بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
انما يعرض الجوهر الممتد بالذات والهيولى لا تقتضي في ذاتها شيئا منهما ولا ايضا ما ينافيهما فهيولى الجسمين
اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها وحدة عقلية بجامع الاثنينية الوضعية وتعلقها ولها

نحو وحدة بجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة بجامع الكثرة والتعدد وكما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا بجامع
التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيهما وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات
المتخالفة والاحياز المختلفة المتباعدة عبارة عن قبولها للاجسام المتعددة والجسمانية المتكثرة الموصوفة
بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز فوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية
بخلاف وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد يكون من لوازم نفي الكثرة وقد تكون من لوازمه
نفي الكثرة فهناك نقول يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فانه وحدتها ليست صفة
وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها لها هو عين نفي الكثرة الذاتية ووحدة الصورة الجرمية
من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم يكن وجودية فكيف يزول
بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الامثال فصل في ذكر منهج اخر للفلاسفة لاثبات حقيقة
الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي وصورة عينية وهو
معنى بالفعل من حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو
لها كالسواد والحركة والحرارة والصورة النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث هو
جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة
لان مرجع القوة الى العدم هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد
من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو
متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه
جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة
قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا كان المقابل الاخر ممتنعا
وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل
او لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء اخر
غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة و

ما عنده الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب **تذكرة قدسية** ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني
هو ان الجسم من حيث هو بالفعل من جهة ذاته وكلما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة
ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة
ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة
فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها
نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرء الجسم فيلزم ان يكون
اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء
وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر
اعتباري عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا لقوة تلك الاشياء لم يصح ان
يعدم منه بوجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده
مع المقبول لست اقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة يبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لكنه عرض لا محالة فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل
بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة
على حد فهو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا الماخذ **وفيها ابحاث** من وجوه **الاول** ما ذكره
بعض شيعة الاقدمين يا ابن عمهم ان قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس بقوة على امر فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة
موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة
في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هذا بعينه عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم
انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة وهو شيء متصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل
معا وهو محال قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما امتناع ان يكون
شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة يجوز
ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا

منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات
فيستعمل منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل لمعنى يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية
ثبوتها **مخلص عرشي** اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب
الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدء قريب يكون
جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها
الحقيقي ثم لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية تكون مأخوذة او منتزعة من مقابلها او
ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز ان ينتزع من
الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
لا مما يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان الحكم عنه بهما او المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون
نفس الابهام والقصور وكانك ما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة
العلة لمعلولها لكفت تستغني عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول
كل حيثية ثابتة لشيء مما في نفس الامر فلا بد لها من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما لما
لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات فانها عدم شيء مما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه وجود
ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في علم الميزان فلا محالة لهذا العدم من موصوف وقابل يصح بملكة
هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه ما يجوز ان يصير قابلا لما هو عدم له عند ما
خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة
على ذاته كما مر الا انا لكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون
رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو
القابل الموصوف له بالذات ولنمهد الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول
مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية
ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة

الغاية لانهما منشآن للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة للصورة الكرسية لانها وجودها
نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها الحاملة للقوة هو قصورها
عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فنقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل
او معنى صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة
قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه
معنى من المعاني التي هي بالفعل والاتصال الجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر
آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته
فيحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما لمهية القابل من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار
العقل والتفاته فينقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المكررة فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث
الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في الماخذ او
في البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزية تدقيق وتحقيق حيث
يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتي
الوجود قد انتهى الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي منه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتي الا و
قد افاده القيوم الجواد وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد
فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف
ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام **البحث الثاني** ان اصل هذه الحجة منقوض بوجود النفس
الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا او سماويا اما من حيث
ذاتها جوهر صوري ولها قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول
وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة
امر ما والجواب ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال و

الصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب المهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون
امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها
التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها وآثارها الموقوفة على نضوج المادة التي هي اخس درجات
الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع تجردها حيثيتان مختلفتان
نسبتهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء الفياض الذي هو بالفعل
من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة
الكمال في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي تفتقر الى مادة تحمل قوة حصولها في حدودها
فجهة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس
ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من هيهنا ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب
سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى والصادرة عن الوسايط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي
فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتي المندمج في كل وجود امكاني لا جل نزول
مرتبته عن الوجود التام القيوم جل مجده وعظمت كبريائه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين
قديمين لما وجدوا من تحقق الخير والشر والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام في النفوس
والاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل
وساير المتضادات التي تجمعها الخير والشر والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجود محض بلا امكان
وحيوة بلا موت وفعل بلا قوة وجود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا **البحث الثالث**
النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة عن
امرين باحدهما يفعل وبالآخر ينفعل والجواب ان ليس انفعالها عما فوقها الا نفس وجوداتها وليس الانفعال
هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين
احدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجي بخلاف الآخر فهي بنفس وجودها الفايض عليها من مقتضيها بل
فيما تحتها **البحث الرابع** النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لما

قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهيولى
الهيولى والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية
القبول للاشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقائق المتاصلة ولا يستوجب هاتين
الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وتحليله الذي
يكتفي بامرين احدهما بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لها في الخارج لكان الكلام
عائدا الى ما هو بمنزلة القابل وادى ذلك الى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة
يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع الا بحسب الذهن والثاني انا نقول ان نسبة الهيولى
الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة
الجنس والفصل وقد مر الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي يذكر فيها احوال الماهية فليتذكر فاذن
الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء لا الشيء بخصوصه والا لكان مركبا من القابلية
الخصوصية التي بها قابل اللهم الا ان يكون منشا تلك الخصوصية امرا واردا عليها من الصور اللاحقة او يكون من الجهات
الناشية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف
بين جواهر الهيوليات الفلكية وتخصصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع الى
الاختلاف بين مباديها القريبة الفعلية المستلزم تخصص كل من تلك المبادي وحدة الجهة من وحدة تخصيصه
للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها او وحدة نوعية للصورة الطبيعية التي بها قيام وجود الهيولى من ذلك المقيم
اما بوجود شخصي من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام التشخصي ايضا او بوارد امثالها ان لم يقبل كما في العناصر
على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة
يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او لاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لاحد
ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالقياس الى الخارجيات اذ
الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء اخر ليس في حد نفسه حقيقة وتحصيل ينبغي ان يتحصل بذلك بحسب
حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لا في حدودها

الجوهرية فالجوهر الهيولي الحامل للصورة د بما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح
اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة
لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى
القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو
استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة فنقول
ان هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق ماهية الهيولى مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد
الجواب بوجه كما اعدنا السؤال بضرب اخر من البيان في المقال تكثيرا للفوائد بما فيه من الزوايا فليعلم
ان ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية
مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والمتحرك المريد في
فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي التي يترتب عليها تلك الامور حتى ان الشيخ صرح بتسمية هذه المبادي
بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية فكذا ههنا
المراد بالاستعداد او المستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي بل المبدا القابلي له وقد علمت ان حقيقة المفهوم
القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة في القابلية
الا امرا غير متحصل كما ان مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية
بنفس ذاتها ليس الا زوجا ما صرفا لا اشياء اخر له زوجية عارضة له او لازمة فاتقن هذا البتة ولا تغفل
عنه فان في الغفلة عنه والاهمال في رعايته ضررا عظيما في تحقيق الحقائق ولهذا ما قد كررنا ذكره واجعل هذه
المصدرية مرائي لملاحظة الحقائق الخارجية ومقاييس لشاهدة انحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها
في العقل الا بهذه المرايا والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هو قوة عليه فلا يكون باقية
عند وجود ذلك الشيء فصحيح ان اريد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية
فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو محال وكذا يلزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن على ان
قدرته تعالى وقوته غير متناهية واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان اراد بالعرض

ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها اليه فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد ما لا يكون بحسب
حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا
المعنى وقد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة باي معنى يكون جوهرا على ان الحقائق الغير المتاصلة
يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر ولا في مقولات الاعراض هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين
الله الهادي الى طريق الحق واليقين **فصل** في الاشارة الى منهج اخر لهذا المرام ان الجسم ماهية مركبة
من الجنس والفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق وكل ماهية لها
هذا جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها
وفصلها بحاذاء جزئين خارجيين هما مطابقا صدقهما ومبدا انتزاعهما عن الخارج اعني مادة خارجية
يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة
اي يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال
مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركيبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب
وهذه الحجة ايضا قريبة الماخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان
كانت بعنوانات وعبارات اخرى غيرها لكن المال واحد كما يظهر بالتامل تركنا استيناف الكلام فيها واعادة
القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل
في المركبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا وعدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم
قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة لان مبناها
على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية وذكرنا هناك
ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زوال الجنس من حيث هو مادة حتى ان من
زعم ان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبدا فصل النامي
والحساس وحدث الجنس في كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وبقية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية
الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت غير ما كان قبل

مفارقة الروح بالجملة فقد كابر مقتضى عقله وحسه جميعا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة في الحركة
والتفكك في الرحى وغيرهما من مجازفات المتاخرين بل الحق في هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار
اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودا لكونهما من الاجزاء المحمولة الحقيقية الموجودة من الفرق بين استمرار
ذات الجنس من حيث ذاته او استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه اولا ترى ان عند انهدام البيت تبقى
اللبنات بانفسها وقد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفي لانعدامها انعدام
ما اضيفت هي اليه **فصل** في ذكر ما تجشم بعض المتاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان
الخاص الخاص وتحريره بعد التخليص عن الزوائد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الموجود الحقيقي والواحد
الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل
معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة
بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض
جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو
الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدا المفارق ومن جهة قبولها
للامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات عنه **بحث واشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على
الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة
القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل متقدمة على المادة لان الفصل
متقدم على محصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم فمن يصرح بكون الصورة
الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال
والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى وسيكشف هذا المعنى في بحث التلازم وما
ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بينه اشد ولكون
احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق
والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض

الامکان والظلمة فلا یمکن ان یکون بین موجود وموجود هذه المخالفة التی بین المفارقات والهیولیات
حتی ان المتضادین یشترط فیهما الاتفاق فی الجنس القریب فجهة المناسبة بینها وبین المفارق فی الصدور
هی الوجودات المتوسطة التی غلبت فیها جهة الامکان وتضاعفت فیها جهة الحاجة بالتدریج بحسب مراتب
النزول الموجبة لتکثر الحاجة الی العلل والاسباب لنقص الوجود حتی انتهی الی هویة متصلة ذات اجزاء فرضیة
متخالفة الاوضاع والحدود التی لیس شانها الحضور والجمعیة ویکون بحیث یکون وحدتها قوة الکثرة واتصالها
ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرین استیجاب الزوال الا بسبب صورة اخری یحفظها عن الزوال ویقیمها
علی الوحدة والاتصال شخصا کانت کما فی الافلاک او نوعا کما فی العناصر ثم بتوسطها وجدت الهیولی لا وجود لها
فلا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا من ان یکون فی معرض الزوال والانتقال الی الکثرة والعدم والانفصال بل
حقیقتها امر محو استعداد الوجود والعدم لغیره وقوة الوحدة والکثرة وامکان الاتصال والانفصال فظهر
ان الهیولی هی عین جهة الامکان والقوة وذاتها محضة متعلقیة بامر له تجوهر فی الوجود والفعلیة لان حقیقتها
کحقیقة الاعراض تابعة الا ان لها نحو وحدة جنسیة یتحد بالجواهر الجسمانیة ویحمل علیها فیکتسب الجوهریة
منها وان کانت بحیثها اضعف معنی الجوهر الا ان هذا کما علمت لا یقتضی فی مصداق الجوهر **فصل**
فی حجة اخری افادها صاحب المباحث المشرقیة وهی ان جسمیة الفلک یلزمها شکل معین ومقدار معین
لعدم قبولها الکون والفساد علی رایهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمیة المشترکة فیکون کل جسم کذا لاشتراکها
فی الجسمیة ولیس کذا هف او لامر اخر فهو اذن اما حال فی جرمیة الفلک او محل لها او مباین عنها فان کان
ذلک الامر حالا فیها فان لم یکن لازما لها لم یکن سببا للزوم الشکل والمقدار المعینین وان کان لازما عاد التقسیم
فی کیفیة لزومه فاما ان یتسلسل وهو محال او ینتهی الی ما یلزم الجرمیة لنفس الجرمیة فیعود المحال المذکور من
انه یجب ان یکون کل جسم کذا واما ان یکون لزومه بسبب شیء لا حال فی الجسمیة ولا محل لها فلا یخلو اما ان یکون
ذلک الشیء جسما اخر او قوة موجودة فیه او مفارقا لیس بجسم ولا جسمانی والاول باطل لان ذلک اذا اقتضی
ذلک اللزوم لجسمیته وجب ان یکون کل جسم کذلک ولکانت الجسمیة التی هی الملزومة لتلک الفلکیة اولی
بذلک الاقتضاء من جسمیة اخری وقد ابطلنا ذلک وان لم یکن لمجرد الجسمیة بل لقوة زائدة علی الجسمیة فهذا هو

القسم

القسم الثانی فنقول تلک القوة ان کانت من لوازم محلها عاد السؤال فی المقتضی لذلک اللزوم وان لم یکن من لوازم
محلها فاذا فارقت محلها فاما ان ینعدم او لا فان عدمت عدمت الملازمة لزوال ما یقتضیها وذلک محال وان لم
یعدم عند مفارقتها محلها کانت غنیة فی وجودها عن المحل وکل ما کان کذلک لم یکن لها اختصاص بمحل دون
محل اختصاصا بالوجود فهی اذا قوة غنیة من المحل فی وجودها فیکون تاثیرها فی جمیع المتماثلات تاثیرا واحدا فلا بد
فی اختصاص بعض الاجسام بقبول الفلکیة من تاثیرها دون بعض من مخصص ویعود الکلام فی کیفیة لحوق ذلک
المخصص وان کان ذلک الامر مباینا فقد علمت ان نسبة المباین الی جمیع الامثال واحدة فلا یقتضی فی بعضها
الفلکیة الا برابط مخصص ویعود الشقوق فی ذلک الرابط بمثل ما مر فبقی من الاحتمالات المذکورة ان لزوم
الفلکیة بسبب شیء حلت فیه الجسمیة وحلت الفلکیة وما یلزمها فیه ثم ان ذلک الشیء لذاته یقتضی الصورتین معا
فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة فاذا الجسمیة الفلک محل وذلک هو المسمی بالهیولی ویجب ان یکون تلک
الهیولی مخالفة لسایر الهیولیات والا عادت المحالات المذکورة واذا ثبت ان جسمیة الفلک محتاجة الی محل
یحل فیه وجب احتیاج جسمیة العناصر الی الهیولی فهذا تمام الحجة التی ذکرها قال وقد اوردتها علی کثیر من الاذکیاء
فما قدحوا فی شیء من مقدماتها قال ولکنه قد یعرض لی الشک وکان حاصل شکه منع اشتراک الجسمیة فی
جمیع الاجسام مستندا بجواز ان یکون جسمیة بعض الاجسام مخالفا لجسمیة غیره لئلا یلزم عند استناد الشکل
والمقدار المعینین فی الفلک الی جسمیة اشتراک جمیع الاجسام فی الفلکیة ولوازمها واطول الکلام فی توجیه
ذلک المنع بلا فائدة فی ذکرها وسیجیء بیان کون الجسمیة ای صحیح فرض الابعاد حقیقة نوعیة امتیازها بلواحق
خارجیة ثم العجب منه انه مع شدة خوضه فی تتبع العلوم ومهارته فی البحوث کیف اعتقد ان هذه الحجة منه
قویة لا یرد علیها بحث ولا فیها قدح سوی ما ذکره من الشک علی ان ما ذکره فی غایة الوهن والضعف وتحقق
من الکلام ما لم یبق معه شک فی ان الجسمیة مشترک فی جمیع الاجسام کیف وهو اصل محقق یبتنی علیه کثیر
من المطالب کاثبات الصور النوعیة فی الاجسام واثبات الهیولی فی الافلاک واثبات الشکل الطبیعی فی کل
جسم والحیز الطبیعی له ومباحث النفوس والقوی والکیفیات وغیرها من المسائل الباحثة فی العلم الطبیعی
واما الذی ینقدح به الحجة المذکورة ویرد علیها **فابحاث** الاول النقض بتوجه مثل ذلک السؤال بعینه

فی بیان لزوم القطبیة لموضع من الفلک والدائرة لموضع لبعض مواضع الفلک ولزوم المنطقة والحرکة السریعة
لبعض اخر ولا یمکن استناد ذلک الی الهیولی لکونها واحدة فی کل فلک فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبیة
لموضع من الفلک والدائرة لموضع اخر الی الامور الالهیة والغایة التی هی علمه تعالی بالنظام الافضل والارادة التی
تتبع فاستعمهم الیه نعم من غیر مرجح فلیستند لزوم اصل الفلکیة وما یلزمها الیها وبالجملة کل ما وقع به الجواب
من هنا فلیقع به عن ذلک من غیر تفاوت الثانی ان ایجاب لزوم الشکل والمقدار لا یمکن ان یسند الی الهیولی
لانها جوهر قابل ومعنی القبول الصحة والامکان وهو ینافی الایجاب والاقتضاء بل لا بد ان یکون للفلکیة ولوازمها
مقتض اخر حتی یقبلها الهیولی التی شانها قبول الصور والهیئات لا ایجاب شیء من الاشیاء الثالث ان
الذی ذکره هو فی الحقیقة شبهة یجب حلها حتی ینکشف جلیة الحال وارتفع وزال اصل الاشکال وظنی ان
هذه الشبهة هی التی قد کان الامام معتقدا منذ ثلثین سنة فیها انها برهان ثم ظهر له بعد تلک المدة انها مغلطة
وکان قد بکی علی ذلک مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التی ذکرها ان السبب المقتضی للزوم المقدار والشکل
المعینین للفلک ان ذلک السبب هو امر حال فی جسمیة الفلک لازم لها فان اعید السؤال فی علة لزومه لجسمیة
الفلک دون غیرها مع تماثل الاجسام فی الجسمیة قلنا الحال اذا کان مقوما للمحل کالصورة النوعیة فهو فی وجوده
متقدم علی وجود محله بالذات فنشاء لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فالحقیقة هو الاصل والمتقدم فی
الملازمة والمحل لازم له کما فی الملازمة بین الجسمیة والهیولی حیث ان الجسمیة اصل فی الجوهریة ومتقدمة اللازمة
والهیولی لازمة لها متقومة علیها بل اصل الاشکال والجواب جاریان فی جمیع الصور النوعیة ومحالها وکذا الفصول
اللازمة لحصص الاجناس التی یکون فی الانواع مثلا النطق لازم لحیوانیة الانسان لعدم انفکاک احدهما عن الاخر
فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان کان لاجل کونه حیوانا لزم ان یکون الحیوانات کلها ناطقة لاشتراک
فی الحیوانیة وان کان لاجل امر حال فی حیوانیة مخصوصة فالکلام فی تخصیصه عاید وان لم یکن حالا فی حیوانیة
مخصوصة هی حیوانیة الانسان فان کان حالا یمکن الزوال عنه فیزول لزوم الناطقیة وان کان امرا لازما
لها کان الکلام عایدا فی سبب لزومه ویتسلسل او ینتهی الی الحیوانیة فیعود المحذور المذکور ثم الامر اللازم للمهیة
المشترکة کان مقتضاه مشترکا فی الجمیع وان کان امرا مباینا والمباین متساوی النسبة الی جمیع حصص الانواع

لتماثلها

لتماثلها مع قطع النظر من الفصول فیلزم الترجیح من غیر مرجح وان کان لامر هو محل الحیوانیة یرد الکلام فی
تخصیص المحل به ولا یمکن هیهنا القول بان المخصص هو الهیولی لان الهیولی فی العنصریات کلها واحدة بدلیل انقلاب
بعضها الی بعض فالجواب الحق فیه ان الفصل متقدم فی الوجود علی حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه
من لوازم ذاته واللازم البین اللزوم للمهیة لا یحتاج الی سبب اللزوم لها سوی ذات الملزوم نعم لو لم یکن الحال
مقوما للمحل ولا یفتقر الیه المحل فی تحصله نوعا لافتقر لزومه الی مخصص خارج عن نفس ذلک الحال کالحرارة للنار و
الیابس للثلج فهناک یستند جهة اللزوم الی ذات المحل من غیر مخصص ولجواز استناد اللازم الواحد الی ملزومات متخالفة
وقد بقی فی تحقیق هذا الموضع کلام ترکناه الی موضع اخر لضیق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذکورة فهو من
استناد جهة الاقتضاء لتخصیص جسمیة الفلک بلوازمها المخصوصة الی المحل وان لا یصح فی المخصصات الکلیة لا ابداعا
ومبادی الفصول للانواع الثابتة کما بینا الکثرة اذا اجری الاشکال فی تخصیص الاشخاص بلوازمها الشخصیة انه
هل المهیة او لامر هو حال فیها او محل لها او مباین عنها کان المختار من الشقوق هو المحل القابل التعین التشخص
المعین ولوازمه الشخصیة لعدم استغناء التشخص ووجود التشخص ووحدته عن الحاجة الی المحل المستغنی عن
ذلک الحال وان کان الحال من اشخاص المهیة الجوهریة الصوریة وذلک لان المقوم للمحل المادی حقیقة الصورة الحالة
فیه لا التشخص المعین منها بحسب هویته فلا یمکن تقدمه من حیث التشخصیة علی المحل فالمحل علة للتشخص سابق
علیه واذا نقل الکلام الی تخصصه بالتخصیص مع تماثله لسایر المحال یجر الکلام الی مسئلة ربط الحادث بالقدیم
لا یسع کشفها وتوضیحها ان شاء الله **تتمیم** ومما یختلج بالبال ان الهیولی والصورة اذا کانت من ذاتیات
الجسم ومقوماته فلم یقعا ولا شیء منهما وسطا لما یقعان فی الجواب عن السؤال بما هو فلا یکتسب شیء منهما
بالبرهان کیف والذاتی لا یحتاج الی وسط فیجب ان یعلم ان اجزاء الشیء بحسب المهیة وهی الاجزاء العقلیة
المسماة اصطلاحا کالجنس والفصل المتحصلین فی العقل عند ملاحظة الابهام والتعین المهیة غیر الاجزاء الوجودیة
اعنی المادة والصورة وما لا یطلب بالبرهان اصلا لا بحسب الثبوت لشیء ولا بحسب الاثبات انما هی المقومات بحسب
المهیة من حیث هی هی واما الاجزاء الوجودیة هی اجزاء الشیء بحسب نحو خاص من الوجود فهی مما یطلب بالبرهان
لانها بالنسبة الی المهیة المطلقة کالعوارض وان کان وجودها بالنسبة الی وجود المهیة کالمقومات ومقوماته

الوجود بطلب بلم كان مفهومات الهية يطلب بما ومن هيهنا علم ان منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة تقوم
الهية بماهية كالوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان
بل يعرف اولا بجوهر بانها المحولة فتطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول
الماخوذة في حد الجسم يدل على مادة الاولى والابعاد يدل على صورته اى الجوهر الممتد بالذات **الفن الثالث**
في تساحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول **فصل** في ان الجسمية من حيث هي لا تنفك
عن الهيولى وقد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل ان لا شئ من الاجسام خال دائما من
جسم الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان في اسرع من الهيولى
واسهل بمعنى فعلى او انفعالى فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهرية وكمه وكيفه واينه ووضعه في نفسه و
جميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين ساير الاوضاع وقد
علمت ان جهة القوة يرجع الى شئ هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في
التجوهر والقوة لا تنفك عن ذو القوة وذو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية
فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة
في جميع الاقسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه **طريق آخر** ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء مبناه ان الجسمية
حقيقة واحدة بيانها ان جسمية اذا خالفت اخرى في ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة
فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض والطبايع انما كان بعد تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة
لها في الجسمية الى انضمام شئ من هذه المعانى وهذا بخلاف المقدار مثلا حيث لا يكمل له مهية الابعد تعين ان
كمية الاتصالية القارة مقسمة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلث جهات حتى يكون
جسما تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلقا لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو
جسم فليس اقترانه بمعنى وصورة اليه كاقتران فصل الخط وفصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها
وجدت بالاسباب التى لها ان توجد بتلك الاسباب وهى جسمية فقط بلا زيادة لا تجب استكمالات في الا الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فهذا ان الطبيعة الجمادية اذا حصل الجسم فهى تمام له من غير حاجة الى صورة

اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو حصلت له صورة اخرى صار الكل مما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية
فقد علم ان تعرف الصورة المكملة للاجسام بما ليس من جهة ان يجري الجسمية بحيث يبهمه جنسية كيف والجنس بما هو
جنس ليس تام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في
العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة واذا اخذ
مطلقا عن الحذف واللحوق كان بحيث ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور
والهيئات وجد انها الداخل في ضمنها العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها بهية تامة جوهرية
موصوفة بقبول الابعاد وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم
يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة اما حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة
او متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات او حقيقة واحدة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد
او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح فبقى كون الجميع مشتركة في طبيعة
واحدة نوعية هي الجسمية اى الجوهر الممتد لفرض الابعاد فاذا ثبتت هذه الدعوى فيبنى عليها كثير من المقاصد
منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الاشارات
لتعميم وجود الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له
سواء كان لازما لها كما في الافلاك او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد
الوصل والفصل عليها اما الاول فهو ان الطبيعة الامتدادية اما ان يكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم يكن فان
كان غنية فاستحال الحلول لها في المحل لان الحلول في محل يعين الافتقار اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله
ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال الحلول لها لكن حلولها ثابت في بعض الاجسام وهو ينافي
الغنى ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل انما
تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجى او في غيرها **وهم وازاحة** قد توهم بعض الناس
ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكونه صورة واحدة
حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور والهيوليات

الى غير ذلك من المحالات وهو مندفع لانا نختار عند الترديد ان الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق
لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص لها الى المحل المعين لاجل
خصوصية عارضة لها الا انه قابل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار
العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان المثلث اذا اقتضيت تساوى الزوايا
لقائمتين لا تقتضى في كل فرد الا ما او مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته وليس
شئ من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوى لقائمتين ويوجد في هذا
المثلث جميع افراد التساوى للقائمتين لان الكلام يجرى في كل مثلث ولازمه المعين فالحل فيه ان طبيعة
المثلث مطلقا لا يقتضى الا مطلق التساوى والطبيعة الخاصة تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق و
المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل الجسمية فان الافتقار الى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة
والافتقار الى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكان نفس الافراد من عوارض الطبيعة لا تفترعندهم
فلو ازمها على الوجه الاول فليس لاحد ان يقول لا جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم
يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة
الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان
بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتى لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز
ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هى هى مختلفا بحسب اختلاف الاسباب الخارجية عنها وعن مقوماتها
نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض للانسان لا
بسبب اصل البقاء على اصل الانسانية بل بسبب حرارة المحللة للمواد وقد يزول عنه والحاو كذا الاستغناء عن اللباس
بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه اكلا او لابسا ليس نحو وجود الانسان المختص
به وهذا هو الذى يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين او جواز عروض الافتقار
لعلة اما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب امر آخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود
مهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار

معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت من فاعل خارج يقتضى المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين
لمهية الجسم لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متاثر وقد علمت ان
جهة الانفعال تقتضى الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل هف
واما الطريق الثانى وهو ما يبتنى على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث
الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذى تقدم بيانه في ابطال مذهب ذيمقراطيس ونحن قد تممنا الحجة
المشهورة على ابطال مذهبه بوجه لا خدشة فيها وظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم ما يقبل الا نتر
الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمى وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفى في الافتقار
الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعى كما في الافلاك او غير طبيعى كما في الاجسام التى يقراطيسية و ذلك
لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها القسمة الفكية مستحيلا وقد فرض الاجابرا فامكان قبول
الجسم القسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العايق اذا كان لازما
طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخص واحد على ما سنح لنا
في حل كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا
يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك
بالبيان السابق في رد مذهب ذيمقراطيس مع وجود المانع هف ثم يثبت بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة
ليس لازما للجوهر الجسمانى من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة الفلكية العايقة
للقسمة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة
المشتركة فيجوز بالنظر الى الطبيعة الجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز
زوال العايق للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك لزوم الافتقار الى
الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث** لما كانت طبايع الافلاك اى صورها النوعية كما سيجئ مانعة
عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم
اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد

منهما وصح بين الجزئين الوهميين ما حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتها من
جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك
من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة
فيها من حيث جسميتها فاذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير
او خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك واحد كجنبتي الكوكب والتدوير والخارج والاثنينية
الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممات وذلك لان البيان الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه
يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما
امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه عندهم فان
اعتذروا عن هذا باصل الفطرة فههنا يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من الامتداد هناك مخلص عرشي
هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والكاشف المدقق صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بحثا على
الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكني انما من الله على قلبي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات
السارية في جسميتها كالانسانية وذلك لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة
ليست صورة تتقوم بموادها الا ان لكل جرم منها نفس مجردة هي مبدأ صفاتها واوضاعها وافاعيلها وحركاتها
المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته
النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها الامتدادية غير
مستحيل انما المحال التعدد في فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزآن للفلك
لا من حيث هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك و
لهذا اصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة اعداد الافلاك **فصل** في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام
منها انه قد ظهر بما ذكر ان مادة الشيء ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم
يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد يحصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر

اخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فتبين من هذا ان المادة غير داخلة في
قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي
بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما نتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا تاكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقة ذاته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكذا الحال هذا في الجسمية بالقياس الى ما تقومت
بها اي المادة فقد علم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع لامر قد ذكره الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله و
اما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصيل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه
لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في نفسه الا مادة واتصال فقط ولذلك
اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا اخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجة اخرى
بين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس اذا لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان
البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا تم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل
الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او سطحا
حتى يصير جائزا ان لا يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال ايضا
اما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يجد الفصل
صورة جسمية مجردة وصورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها
فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة الى المادة واللواحق لا تغنيها عن المادة بوجه
من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث جسمية لا من
حيث جسمية مع لاحق تخص بان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كل المستغني فرد
من افراد طبيعة نوعية عن المحل الذاتي فيلزم استغناء افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالنوعية
الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية
عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يزول عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم
من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار ساير الافراد اليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم الا ارتسام

الجواهر في المبادي العالية ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون مهية واحدة مختلفة
المراتب في حاجتها الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار جوهر الى الهيولى في الفلكيات بتحقق الافتقار
اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الراي فلا بد من المصير الى احد المسلكين الاخرين
في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق هذا المقصد مما يمكن فهم من احد
مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصور لكانت امرا بالفعل
ولها قوة قبول الاشياء والا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل و
من جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم
يكتفوا به بل ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة
والمفروض خلافه بيان ذلك انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير
الثلثة وقد فرضت مجردة عنها وعما يستدعيها او غير منقسمة فيكون جوهرا فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذ
النقطة عرض لا يجوز ان يكون موجودة مجازة وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها
بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر
القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخلو اما ان يحل فيها البعد المتصل لها دفعة او تدريجا على
نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم مجسمة
ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو خلف وان لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقع
التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في
بعضها دون بعض والاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح من غير
مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما بها كانت الصورة المدرية واذا
ليست تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض لا بجهة مخصصة يوجب لها نسبة
الى ذلك الحيز وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية او غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لاختصاص القابل بحيز
دون حيز لتساوي نسبة نفس كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة ساير الاوصاف الفاعلية والدواعي

الغائية عند المفارقة الى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية ولما على الشق
الثاني اي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله دفعة بل على سبيل تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا
ذات وضع او جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف الست الفوق والتحت
والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك
طريق اخر المادة عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمة القبول للاشياء الا ان لوازم المهيات
لا تنفك عنها وهذا هو التحقيق الا انا نقول مع قطع النظر عن هذا اما ان وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل
فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون
متقوما بذاته من غير تعدد وتكثر فلا يكون ذا اجزاء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار
صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض المقدار مما يغير حقيقته
عما كانت عليه ويبطل ذاتها ومحو وجودها المختص بها فكيف يكون الشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا لا بالفعل
ولا بالقوة ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا اخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع و
لا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في
الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه محدودا
فيكون قوامه بلا اجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف
والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل
تعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكيان من غير تفاوت
في مهية المدرك في الحد والمحدود ويكون وجود الاجزاء بما هي موجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة
فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار لزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته
وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء **طريق اخر** ذكره بهمنيار في التحصيل
وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا يقبل الانقسام لكانت ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل

صورة اصلا لم يكن جوهرا قابلا الا اذ لو كانت جوهرا بالفعل فان كانت فى نفسها قابلة للاشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن فى نفسها مما اليه الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه **طريق اخر** لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية فى المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى من الصورة لما صحت القسمة الخارجية فى المقادير وبطلان التالى كبيان الملازمة بين فالمقدم كذلك

تفريع قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التى يلحق الشئ بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به الملزوم تقوما ثانويا له وجود طبيعى اخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث ومساواة زواياه لقائمتين فان المثلث وجودا ناما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر فى الملزوم وجودا و كالاختلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها استقلالا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى ما شانها قوة الوجود بما هى قوة الوجود فى الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم الماهية وبقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبايع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمهية **طريق اخر** لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جوهرية اى توجد وجودا عقلانيا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى وليس لها مقدار بحسب المقدار واللازم بط بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فنوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل صورة من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون كل واحد من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا يخرج يكون هيولى ذلك الجسم مخالف لهيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهى واحدة فى الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشئ وعدمه واحدا واما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشئ لو لم ينفصل منه شئ ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه مع وحده من كل جهة حكما واحدا واما بفساد احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية

منها فهو مشترك بينهما فلا يختص احديهما به دون الاخرى وان كان باعتبار تجربتهما شيئا واحدا وهو ايضا ممتنع فى عليم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احدهما جزءا للاخرى وليست جزءا محولا عليها فيكون بلا محة جزءا مقداريا الجامع انهما مجردتان من المقدار هف **تفريع اخر** تحقق من هيهنا ان الهيولى ليست فى ذاتها الا شيئا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود به غير جسمانية والا لكانت بحسب هويتها غير صادق عليها الاجسام التقدير والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم بتى فهو امر معقول القوام بالفعل وليس امرا بالقوة وهكذا الحال فى نظايرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالهيولى والزمان والحركة والحرف واللاتناهى والتناقص واشباهها **تفريع اخر** لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية هويته ما يتابى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامى مما يقبل وجودا منقسما فى ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة تطرق الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلا تحت جنس المقدار والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هى فى ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا نعنى بحقيقة الجسم الا جوهرا متصلا بنفسه فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها لحقتها او يكون جوهرا عقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من الخلف ما حققنا برهانه على استحالته • فهذا هو الباعث الحامل لمن انكر وجود الهيولى الاولى على ذلك قلنا قد مر سابقا ما يغنى بدفع هذا الشك فانه بناء على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة تلحق كل منهما الى الشئ بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجى وجهة تحصلها وتماميتها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان المهية الخارجية لها وقصور كل شئ من توابع حقيقته المطلقة فقد مران الصورة فى غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجودا

كماليا به يصير الموضوع موجودا مستكملا او متنوعا اخر من حيث الصورة بعد وجوده من ذاته وتحصله وتنوعه فى نفسه ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين من حيث له فى نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا من المحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوى والنوع الاخرى نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهى عارية فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل والنوع الا ما ضم اليها ولذلك لا حقيقة لها الا ما انضم اليها من صورة جسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى ثانيا كما سيجى اثباتها **فصل** فى كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها فى الوجود على هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو اما ان تلك العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هى قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشئ صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم ويكملها لكن الكلام فى نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج فى استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان المتضايفين يعقلان معا واما الثانية فهى وان كانت فى بادى الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر ينفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلفة الاستدلال والفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر او عدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا وعدما فالثانى فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام فى الثانى هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له ولا ثم الشق الثانى ايضا يتصور على قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولى علة واحدة والاخر ان يكون احدهما علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات فهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى

ذاتها بدون صاحبتها نعم لو لم يكن احديهما الى الثالث اقرب يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما من الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحدة منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احديهما فى درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال ليعود الى جواز تحقق احديهما فى مقام لم يكن الثانية بعد فى ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هو المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له وانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد منه ذلك الشئ مستعد له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصورة وهذا هو معنى التقدم العلى والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوة محضة **شك وازالة** ومن هيهنا ينكشف لدى العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمى وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة فلان تاثيرها فى شئ بتوسط المادة لانها لو استغنت من المادة فى فعلها لكانت اولى ان يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها اذ الايجاد يتقوم بالوجود والتالى محال كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشئ وهو محال وقد علم من هيهنا ان الاجسام كلها فى انفسها متكافئة فى درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام بقولنا فى انفسها لانها قد يوجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثانية فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات من حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسى مفارق عن الاجسام واوضاعها بالكلية ولتناهى الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهى الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسمانى هذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم اخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها فى وجودها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الافراد فى الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول فى درجة الوجود

محتملة القوام من غير تجسم فكل ما حصل منها فى الذهن فهو وجه مباين لما هيتها

ونحوه وليس كذلك هذا شك وازالته ليس لقائل ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف احوال المواد لأن
هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه حينئذ تكون تلك الاحوال هي الصور الاولى في المادة والكلام فيها عائد
بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى تكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلأن
بعد تسليم ان الصور تكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة من المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين
الصورتين الجسميتين فقد ثبت ان صح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك
غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتخصص الا
بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء اخر لما علمت ان الوجود متقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده
فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة
ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة او آلة مستقلة اذ فسادهما بعينه كفساد ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت
والفرق بين الآلة والواسطة ان الآلة ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين
فيوجد علة قريبة لاحدهما فذلك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة
الى بدل يعاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منها فلا يتصور ذلك فيها الا اذا كانت علة متوسطة
للمادة التي تقدم عنها لما كانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى مستانفة ايضا لما
تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة
وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة
المادة وهكذا فيلزم التسلسل في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان يكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول
والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بحسب الماهية ولوازمها والا انحصرت الماهية في شخص
واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة
انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان يكون المادة موجودة قبلما يكون موجودة هذا خلف
فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة وشريكة لعلة متشخصة في افادة وجود المادة فيكون المادة
وجدت من تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل فعل

ما عدمت من المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث للمعلول لما مابه تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم
وهو الواهب للصور الذي سنصف حاله من ذي قبل ان شاء الله ويلزم ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان جسما او
جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قدسي تسجيل لما كانت الواسطة في التقويم يلزم
ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان ثم تقوم غيرها فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا
بالفعل من ذاتها او من المبدء فتقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من الهيولى والصورة الجسمانية
هي فعلية وتحصل الجسم وتمام له وقوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة والمادة بالقوة انما تصير
بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكون المادة عين كونها ما
بعين الصورة في الوجود وان كان مغايرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما القسم
الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى ابد العدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والالتصاق والاتصال
والانفصال الا ما شاء الله فهي وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة
الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان ولان ذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما
في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تشخص افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض لاحقة
غير واجبة اللزوم للطبيعة دائما والا ما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية
الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها
فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود برتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت ان
الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة
الحصول غير منفكة عن التغير والحدثان بحسب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة
الحصول في تلك الخصوصيات لازمة لتحقق الطبيعة دائما ليس حسبها الانفعال ولا الافتقار الى الهيولى الا انها مبهمة غير
منفكة من تجدد الامثال ولا خالية عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة
وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في تخصصه والتشخص مقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود
كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها

والمتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها برتبتين هذا محال ولان الصورة الشخصية
لا تنفك من التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كان من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام
كلها في مرتبة واحدة من التناهي وعلى نحو واحد من التشكل وليس كذلك فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة
بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية او سابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك
الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على ذلك الشيء المعلول فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة
على ما يسبقها اما برتبة او برتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مرتبة او برتبتين وكلاهما بين الاستحالة
واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة او آلة بقي
ان يكون شريكة للعلة الفاعلية وجزء العلة التامة فصل في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان
الوجود اولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة ودريت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب
الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي
كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول
معها الا ان المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني فكذلك الصورة اذا
كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده
وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدقه فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين
وكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجواهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل
فصل في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين وتحقق ان الصورة
ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى معها في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان
ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر
نوري الهي وعقل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا نفسانيا فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل
ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلاني بسبب الصورة الجرمية بان
دون الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بان يقيم الصورة بذات الهيولى

اذ لا ذات لها اصلا الا بالصورة لامر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولى ادامها واستبقاها
بتعقيب صورة عاقبة لها من حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على اقامتها
من حيث انها التي تجعل الهيولى بالفعل جوهرا لغير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة
بين العلة ومعلولها فلا جرم يكون متقومة بالعلة ومتقدمة متقدما بالذات فهي اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى في
هي فعل وقوة فعليتها والهيولى التي هي قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدأ
لوجود شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تعينا من المعلول
فيجاب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل
لا ينقبض من ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الاصل هو المفارق الا انه انما يتم ايجابه
بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد الدائم
تام التاثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو في
ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل شيء في سببيتها
من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد
بالعدد ذا الشخصية تامة التاثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست
الافراد ولا شيء منها جزء العلة لواحد بالعدد علة لما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال الراقم بعون الله وهو ان
الهيولى ليست متشخصة متعينة الذات لا توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها
ضرب اخر من التشخص وتعينها نحو اقصى من التعين لانها تعينها قد حصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة فما
اشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الذي هو الجنسي اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر من
الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية ابت في ذاتها ان تكون مستندة الى وحدة
نوعية للصورة بل هذه انما هي متعينة بتلك لا ينكشف للمتامل المتدبر واما الافتقار الى الامر القدسي فليس الا من جهة
تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها

سببا افتقرت اليه ليكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر وبما يوضح ذلك تمام ذكرناه كيفية افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر ولا مستحيل ان الهيولى بماهية المبهمة و التشخص على تشخصية الصورة القائمة فيها لا محالة واما تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصورة بماهيتها لا بشخصيتها القدم من شخصية الهيولى ومعيتها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما يفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** لك ان تقول راسا لما تقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعية يحتمل اشخاصا كثيرة في العين فهي انما تتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وفي ذلك لان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل التشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب التشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** ولقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اي وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق ليس بموجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هنا مع ان المقدمة الاخيرة غير قابلة المنع لكونها بديهية واما النقض بحال الماهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل تغايرهما بالتحليل العقلي في الذهن كما مر فالاولى الجواب بمنع المقدمة الاولى هي ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق من القيد غير موجود واما الشيء المطلق من قيد الاطلاق والتقييد اي بلا ملاحظة شيء منهما لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي هي بعين وجود اشخاصها فالحاصل ان الماهية يمكن ان يؤخذ

بلا شرط

بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح فهي المأخوذة بالوجه الاول موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا والازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين المذكورين جوابين غير المرضي ذكرهما احدهما المحقق الطوسي وذكر الاخر الامام الرازي ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع في الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت يرتفع برفع الاخرى لكنه لا يستلزم ان يصير كل منهما علة للاخرى في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احديهما وهي العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات فالامر فيهما بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معان في زمان واحد كحركتي اليد والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معان في الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتاخر الذاتيين جايز فيهما كما في برهان اللم والان وقد مر هذا في مباحث العدم **الفن الرابع** في اثبات الطبايع الخاصة للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلحق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى معناها ذهب الحكماء المشاؤن الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في ساير الانواع الجسمانية وهي ايضا عندهم مبادي اثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات لصيرورة الجنس بها انواعا مركبة فهذه صورات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لا حدانيا خليا ان جوهرية ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت وجعلها طرقا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والاثار لا ريب في ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الجسم لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا نعلم ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامثالهما كالكواكب والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له والمجبولة على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاته او بحسب امر خاص كل واحد منهما غير خارج عن ذاته وهي مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي الجسمية المتفقة والا لاتفقت الاثار ولا الهيولى لانها لا اثر لها قابلة محضة والكلام في المقتضي لا في واحد في العنصريات فيعود البحث في المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار لا العقل المفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة ولا اشرف منها بجهة وانيته اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل احد الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات واثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال التامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا يضايا من الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هو عليها واكثر الناس ممن يحترمون هذه الاعراض عن الحكمة عاقبهم الله بما اكتسبوا من اعمال قبيحة واخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وساير امراض نفسية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يتشرف احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة فالجأتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم من تشوش الافكار والانطار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضررهم في الدين لان هؤلاء قطاع الطريق الاخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى على المنصف قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة من وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المبادي للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدء ما للحركة وليس

بصورة

بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للاثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للاثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للصفات والاعراض التي هي مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل الا بواسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطته جسمها شرط في تمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال قطعا بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع تلك الطبيعة انما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض وكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام نحو القبول لذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وحدث بعض الهيات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرط الوجود المتاخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما تستعد تمام الاستعداد لقبول بعض اخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه انه سبب المتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها ونسبة الطبيعة الى ما قلنا انتهى وهو صريح في ان هذه الامور معدات للاثار وليست فواعل فاين لما تثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي يحصل في غير النار بواسطة النار وكذلك في ساير الاثار كالاحالة الى تشبيه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فاينحوها صور لم يثبت الا كونها من الشرايط والمعدات التي لا ينافي

وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء

العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين امر ليس
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الاثار المختلفة في الاجسام يجب ان
يكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان الاثار المختلفة لابد لها من مخصصات
مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقائق
فيكون جواهر لا محالة اذ مقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت اعراضا فيكون كالاثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات
غيرها فينتقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي
ليست اثارا للاجسام بل صورا مقومة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب
واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم انها فعالة فمن باب المسامحة بعد ما حققوا
الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبري الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة
من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي بواسطة الواهب غيرها وليس هذا مما يخفى على الناقصين
في الحكمة كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر
الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه
يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات
مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة واما لو كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون للاجسام لا يصدر عنه الكمالات المختلفة
الفايضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لابد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يترجح عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد للقوة امر عدمي متناول
صفة خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا لجسمية مخصوصة وانما الكلام
في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام فيتسلسل الامر
بلا ورد فلابد ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذا حقق الامر
هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها واثارها مما يحتاج الى صور مخصصة يكون هو

اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والاثار فيعود الكلام في اسباب امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فاسبب اختصاص
كل نوع من الانواع بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجودها
اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهويا بها مقومات للانواع بماهياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي
في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالها المتاخرة مرتبتها عن مرتبة
هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من
جنسه بطلبها فيها الوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام
فيفيد لبعض الاجسام اثارا مخصوصة ولبعضها اثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية او يكون
عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن يحذو حذوه من
اشياخه ومعلميه مثل سقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس
وملوك الحكمة المشرقية واساطين الفلسفة الخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه
كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات وككتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب و
بسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد
في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا من
نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهو لا يتعجبون ممن يقولون ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس انما
كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى سبب كلي وقانون مضبوط ومدبر عقلي ورب نوع حافظ
بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها اظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كالهيئة
البسيطة لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه وقالوا انجذاب الدهن الى النار في المصباح
لما تبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار الخاصية فهو ايضا لتدبير كلي

من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصورتها ولغيرها وهو الذي يسميه الفرس اردبيهشت فان الفرس كانوا اشد
مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة
الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا
ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطليموس فيما حكموا من مشاهداتهم الحسية بالات رصدية
حتى ان ارسطوطاليس عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في
الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم من تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فلم لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة
في امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيئاتها
ونسبها النورية وهي بمنزلة املاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها اظلال لهيئاتها
العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال اللاحقون والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل
على حصر العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك
في الترتيب حيث ياخذ العقول في الترتيب لحصول منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب
بينها طبقة اخرى عرضية هي كالفروع لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من
البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك
الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لابد وان تتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه والنفس
علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي
يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا
يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر
النفوس ويستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يعتريه علاقة ذلك الجسم وشواغله كما للمفارق التشبيه
الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف يختص بعلاقة عرضية وذلك
ظاهر لمن له ادنى حدس والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية
كما مر من كلامنا في مباحث وقد ذهبنا من اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بنيانها بما لا مزيد عليه الا انا

نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن
له مباشر لحركاتها واثارها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجفيف من الارض
الى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى والصورة الجرمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي
ما قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة
اي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد من المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التي
تحرك لاجلها نفس المتعلم بان يتقرب اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما لابد لها من مبادي
عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لابد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد
والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية ويحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني
المحض فلابد ايضا في الاجسام من امور ينفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى
الانطباعية او النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة مع ما لها من التفاوت **فصل** في اثبات الصورة
الطبيعية من منهج اخر هو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى و
الجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا
يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون صورة لا عرضا اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور
وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا حجرا
ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا المخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجود
الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق
نوعا جوهرا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلاب الحدوث كما في العناصر مع بقاء
المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين
بوجوه من الابحاث البحث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي يميزها صورة
بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها بعد ان يسلم ان لها ماهية واينية حتى ننازع في انها هل هي جواهر او
اعراض فان الكلام في اصلها طويل غير منقح لان استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم

الوجودى الليس بجسم لاينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ولايخلو عن وحدة وكثرة
المزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لو رود مثل ذلك عليكم
فى تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الا برهانه لا
خلوها من الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لايخلو الجسم عن
شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غيرها ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع فى الاعيان الا بالمخصصات لو
اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا وهى مميزات
اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى فما يحتاج اليه فى التخصيص النوع وهو اتم
تحصيلا اقوى فى ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فلا سميتم
مخصصات النوع صورا اذ لايصح تقريره دونها وفيهما ابحاث متوافقة على طريق الاسولة والاجوبة
ذكرها صاحب المطارحات تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصورة لا باس بان نذكرها ولا يخفى على الناظر المحيط
باطراف الكلام ثم تعيين ما هو الحق عندنا قال س مخصصات الانواع تابعة للمخصص الذى هو النوع مع ان التخصيص
بها ج فيلزمكم فى صور الاجسام مثله فنقول هى تابعة للهيئة الجسمية وتخصصها بها اذ ذكرتم وفى مخصصات الانواع
س الهيئة النوعية فى نفسها تامة ج فكذا يقال فى الجسمية فان استدللتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى
المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة س لو فرض الانسان نوعه منحصرا فى شخصه
ما احتاج الى مميز ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة فى شخص واحد ما احتاج الى مميز س كان لابد
للجسم من ان يكون فى مكان او وضع او حيز ج اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع اخر جسمى لابد له ايضا ضرورة
من كونه على وضع وجهة ومقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع ففى
الاجسام فى جسم واحد وكذا الكلام فى نوع كالانسان والشجر س لامانع للانسان بما هو انسان من ان يكون
هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد وان كان يمنعه مانع فهو خارجى ج هكذا يقال فى الجسم بعينه
بما هو جسم س الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة وامور يتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع ج
ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجة فان الهيولى لا يقتضى ان يكون ما فرضتموه

صورة مائية او هوائية بل المحقق اعتبر هذه الصور لامور خارجة وهى ليست بمقومة لحقيقة حاملها س هى
مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع ج كل الكلام فى انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التى سميتموها صورا
مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص فكذا يقال فى مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لامدخل له فى التقويم فليس لكم ان
تقولوا فى كثير من المواضع كما تقولون فى الواجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولا للمميز
ما لم يثبتوا ان المميز فصل او خارجى الى ههنا كلامه **تلخيص عرشى** ان التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم
اصل يبتنى عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هى كمالات يستكمل بها المادة ويتوجه اليها
الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعى نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية ما يتكمل بها الطبيعة الجسمية الارضية صائرة
لها انواعا خاصا يترتب عليها اثار مخصوصة غير ما يترتب على الجسمية العامة من الشكل الطبيعى والحيز الطبيعى و
المقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها
الجسم الطبيعى بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا امرا خاصا اكمل واشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين
يترتب عليه ما يترتب على الاجسام عموما من الشكل والتحيز والثقل والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى
النباتية خصوصا من النمو والتغذى والتوليد وهى اللواحق الحيوانية من الشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها
وهلم الى كمال لايكون فوقه كمال اخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق الخاصة مع لواحق
تختص به كالتوحد وغيره والضرب الاخر منهما ما هى لواحق غير كمالية لايصلح ان يكون غايات خيرة ولا متوسطة للطبيعة
بل كادت يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان تجرد
الجسمية عما يقتضيها من غير ان يصير امرا مخصوصا فى كثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الانواع
واعداد الفرد مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان فالضرب الاول منهما هو عند المعتبرين من المشائين
هى المسماة بالصور النوعية والطبائع الجسمية والضرب الثانى هى العوارض الخارجية فالاولى لكونها متقدمة فى الوجود
على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة ومحصلة للانواع التى تخصصها هى تكون لا محالة جواهر لان علة تقوم الجوهر
ومحصل نحو هويتها تكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او لا محالة الاضافية
تكون اعراضا لكون محالها غير محصلة للقوام بها فقد بر **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا اتحاديا طبيعيا من

امرين احدهما متيقن به الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان تعلم حال الاخر اهو جوهر ام عرض فانظر
فى درجة وجوده من مرتبة فضيلته فى المعنى والحقيقة بحسب الاثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده
اقوى من وجود ما تحققت جوهريته لما يتراءى من الاثار التى ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته
فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه وقرينه
الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعدما ان تحقق عندك ان لابد فى كل تركيب نوعى او صنفى من ارتباط ما بالتقدم
والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا او صنفا الا بحجر الملقى الى جنب الانسان وان كان وجود الامر الاخر
الذى لم يتحقق عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهرى ورتبته انقص فاعلم ان ذلك
الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما مادة
له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط ما و
ايتلاف طبيعى او غير طبيعى وان كان عرضا قائما بغيره فذلك عاد خلاف المفروض جزءا **فصل** فى ايراد منهج
ثالث لاثبات جوهرية الصور النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور
اذا تبدلت فى الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها
مهية الشيء فاذا تبدل لم يتبدل جواب السؤال عن الشيء الجوهرى بما هو يكون جوهر الاعراض والا كان الجوهر متحصل
الحقيقة من عرض والبحث عليه بان من القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل فى غيره من الاعراض ما يتغير
بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او
بعد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لايجاب بانه حديد بل بانه سيف ولايحصل فيه الا
الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبنى منها بيت لايجاب بانه طين بل بانه بيت و
لم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات هى اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا او
عرضا ولايجوز لاحد ان يقول ان هذه الهيئات جواهر لانها خرجت من الفطرة ولان مجموع الاعراض يصير جوهرا
بعد الانضمام وهل كان الثوب الذى اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالغزل والنسج فاذا سئل
بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لايستاق ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض

ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحقيقة والحدود لامدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج
بهذا الطريق **بحث اخر** ثم ان الاصطلاح المذكور فى رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن يتبدل الجواب
عند تبدلهما الضابط فى كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجواهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل فى الموضوع
المستغنى عن ذلك الحال عرضا وما هو حال فى المحل الذى يتقوم به صورة وجوهرا فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم
تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب المهية لخلاف ما ذكر ههنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون
الشيء جزءا مما يحله والمعقول من جهة المحل غير المعقول مما هو من احوال الداخلين كون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من
الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا فى الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المتقدم والبحث فى حاجة المحل الى بعض ما يحله و استغنائه
عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو واللزوم او بان مهية المحل ناقصة الوجود محتاج الى مكمل جوهرى رجع
الى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما اورد عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور
الطبيعية من المشائين فى هذا الموقف ولنؤخر ما عندنا من الجواب الى ان نقرر مسلكا فى هذا المطلب قريب المأخذ
الى هذا المسلك اسس لا اوعث او جوابا ونذكر البحث الذى يورد عليه من شيعة المنكرين للصور ونشير الى الجواب المناسب
لاصحاب الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما ادركنا وعصمنا برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه
فنظهر نبذا منه ولا نستحيى من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور **فصل** فى ايراد منهج رابع فى هذا المرام
وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل مهيتها مركبة
من جسم وامر اخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها والخصم ان
يقول جزء الجوهر جوهرا وجزء الشيء الذى باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثانى غير مسلم فان
الابيض او الجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانها
من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا نقول ثم الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه حامل
والماهيس من جميع وجوهه جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل الذى من جميع
الوجوه كما لا يحمل الجوهرية على الابيض المذكور وعلى الحار المذكور ثم لايخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا
باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم

بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من
جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزاء وكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء
فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء وقد
علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا انها جواهر فيلزم ان يكون
اذا عقل الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان نثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي
الجملة لا يصح لك ان تثبت ان جزء الماء جوهر الا بان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض
حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه
جوهر وانما يمكنك ان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا ثبت جوهرية احاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الحجة
الشيء بما لا يثبت الا به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات بنا به عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم احد فائدة في تغيير
العبارة اذا كان المقصود تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب انشاء الله تعالى **فصل** في دفع المناقضة
التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الاخرين اعلم اولا ان من الامور المقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل
حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالبسايط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورها
على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ذاتية من مقولتين
مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما
المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهرا و
كيفا واما مجموعهما فلا وجود لها حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك
وغاية هذا وغاية ذاك الا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية
ودواعي تعلية وغايات تصنعية لاغراض عرضية اضافية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود
والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الموجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم
اضافة الى شيء كان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له
فصل محصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض

فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض وطويل وقائم وغيرها الا ان مقومه جوهر منها من جملة هذه المعاني بمعنى
الحيوان فيكون هو لكونه تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه
لاجل الطول الذي عرض له قولا بالعرض وكذا قول الكيف عليه لاجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو
وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن ليس له اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا
الذي دخل في قوام ماهيته الوحدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه
عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة طبيعية اذا تقرر هذا فنقول
لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة محصلة لها وحدة من غير
اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من جسمية مشتركة فيه
جميع الاجسام ومن امر تتم به نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر
بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد
اجتماع ومثل هذا المجموع اذا اعتبره الفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات
العشر اذ لم يكن له حقيقة ووحدانية له وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف
ذلك بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للنار جزء مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض
والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون
نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان محصلة المعنى الجنسي يكون بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده
بالصورة ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكما ان الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي
ان يكون محصلا لجوهريته ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها
الى الجسم نسبة الفصول الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم
كا مر من ان الجنس والفصل ماخوذان في الماهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما يكون
محفوظ الحقايق في الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من
قال في احد المنهجين ان ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما لا يتبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع

كان على سبيل العموم والكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضين كاللونية وقبض
البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب انه لون قابض للبصر واذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم
كون المتبدل فيه الجواب جوهرا بل غرضه ان كل ماهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك يكون واقعة تحت مقولة
الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو
ام لا فان يتبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت له صفة قائمة بمحل فبهذا يعلم ان صفة النارية
اي كونها بحيث يكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض لست
اقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض
داخلا فيه ولا انه لم يتبدل ح بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ واقع داخل فيه بمنزلة
الفصل بل اقول ان الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ماهيته ولا يتغير الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما
يجري مجراه عنه واما المناقضة بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي انواعا طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية
الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الحديد ماهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله
جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والذهب والياقوت والانسان والفرس
نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية اللتان رحمان
عن عالم الفعل والصنع واثنتان منها مقومتا الماهية وهما داخلتان في ذاته تلبست احديهما بالاخرى في الوجود من
غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور فالصور
الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار واذا نسب الى هذه
الانواع شيء يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
من الاجسام مدبر عقلي وعناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاية هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت
عظمته واذا كان لها تقوم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من
خارج فان الاستعدادات واللا استعدادات ليست بامور محصلة في الخارج تتقوم بها الانواع بل هي توابع لامور
محصلة تختص بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشا الاختلاف في تلك

الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها
مقدمة لا علة بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصحح اختلاف التخصصات وانحاء
الحصولات لا الحقايق انفسها والحق ان مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم لاجل مراتب علو في علمه بالنظام الاتم
الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية تتكثر بها انواع الحقايق المحصلة والمواد والحركات والازمنة
والاستعدادات جهات قابلية تتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها كما ذهب اليه
كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المنهجين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما
علم بحجة لا ببرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزءه لانه التركيب جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم
الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرا اي بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه
بل ربما يحصل ذلك بدونه بدون تصور الاجزاء تفصيلا كان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل
ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم
بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا
كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا يحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس
لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لماهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات وحيثية
من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت معه وعلى اي وجه كان واما تمثيله الجسم الحار او الابيض فحمل
الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف
ومجموع المعروض والعارض ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت
مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر
بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اي وجه كان من وجوهه بعد ما لا ينفك ذاته من الازدواج مع غيرها من
الاوصاف الزايدة على ذاته وجزء الجوهر اي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهرا والا فيلزم ان يكون المركب
المعلول مستغني القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه و العلة
يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزء اخر الجوهري

فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي
الذي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التاليفي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة
وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهريا مستغني القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى
ما يضمه وما يضمه انما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا واحدة مندرجة تحت
مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة و
متاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحد الذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض والجوهرية غير
جوهرية جزءه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزءه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد وجود العرض
فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا محال وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزءا كان ذلك الغير او
خارجا وذلك لان قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من الجوهر كان وكذا يلزم تركيب
موجود وحداني من مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله الهامه وفاض على قلبنا
بتاييده في مباحث الماهية ما يتقرر منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود
بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك لما اثبتنا ان فصول الجواهر محصلة الجوهرية في المركبات العينية مع
الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع
المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج من فصولها وصورها المأخوذة منها تلك الفصول فالصور الطبيعية
ليست ماهية جوهرية لكنه مفيد القوام للاجسام الجوهرية فلا تكون اعراضا بل هي اعلى شأنا من الاندراج تحت احدى
المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادي الاثار الخارجية [illegible] بعد تذكر اصول سابقة
في اوائل هذا الكتاب انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها
متحصلة متميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الاحاد والافراد
متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز الماهيات وتفاضلها تابعة لتمايز احاد الوجودات و
افرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما
بحسب حاجتها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع

والاين

والاين وغيرها وهي من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود كان متشخصا بنفسه وتشخص الاشياء به
كان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو متشخص ومشخص كما انه وجود وموجود وموجد كل منها باعتبار
فانظر **فصل** في ان تقوم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة الجوهرية يتبدل
بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فهما يتبدل
المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس لما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة
الطبيعية يحصل معها مقدار اخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهري اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان
الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور
الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزءه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة ولذا يتبدل
الاتصال الصوري بتبدل الصور الطبيعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى
التي تبقى نفسها وتقبل حدودا مختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كلا عرضا كان او صورة يحتاج
في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة
ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه والصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة
وحيث كان الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغرا و
كبرا فالهيولى يحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهيولى وبتشخصها
متقومة بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت
بنوعيتها مقومة للجسم فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا الى جسمية اخرى ولان
الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو ماهية
نوعية يفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها ولا يوجب زوال الخصوصيات
الصورية ولا نوعيتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور **تفريع** ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان
اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم اخر بخلاف الهيولى الاولى
فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها

وكذا ما مر في مباحث الماهيات من ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين
جعل كل واحد منهما غير جعل الاخر والتزموا لذلك مع ما هو من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما
زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل
وقد اسمعناك ما في تحقيق هذا المقام هناك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على
وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبيينا اخر فنقول انه من المحال ان
يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار مطلقا امرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل
خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى
الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يوجد فيه الا الهيولى والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار
كذلك وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا يكون الا في العقل كما علمت انه
ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز
فرضه قائما بالفعل مجردا عما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها وان لم يكن سبقا زمانيا بل يكون سبقا
بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومحال وجود ما هذه صفته الا مقترنا باحدى هذه الخصوصيات لا مجردا عنها ولا
متقدما عليها اصلا فمحال ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم و
تاخر لاحدهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها
وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احدهما اياها غنى عن
تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان وليس الحال في
الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يتقوم
الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة
الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي تركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد والماهية وقد
علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاحد من هذه
الامور الثلثة الهيولى والصورتين تاحدا بالفعل لا بعرض عارض كتاحد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهيولى

بالصورتين

بالصورتين ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا من
الحرارة والكتابة بخلاف حال الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد فيها بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل
الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بل يلحقه لحوقا طبيعيا اذ
واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما يضاف اليه امرا
يحتاج الى الكتابة في تحصله نوعا بل تحصلا ايضا فان الانسان ما لم يحصل متحصلا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض
وغيره من العوارض المتاخرة فقد ثبت ان المعنى الملتئم من الهيولى والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس
في ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض لا يكون غير تام
المعنى في الذهن ولا في العين والجوهر المتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج
بل ناقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه اثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تاما او كالا امر يبنى عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك كان يجب ان يحصله امر
صوري هو احدى الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة
على الجسمية تقدما بالعلية وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالماهية **وههنا شك** وهو ان الهيولى
امر واحد فكيف اختصت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة طبيعية اخرى وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف
الاجسام بالاثار اذا كان منشاؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية ونحن قد
اشرنا الى ما ينفتح به هذه الايرادات بناء على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على
الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على سائر الانواع الجسمانية فليس
هو واحدا متفقا في الكل وانه يحصل بفصول ماخوذة عن الصور ويكون في كل منها بمعنى اخر واما اختلافات تلك
الصور او الفصول فهي بذواتها وهوياتها راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة
غير ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه في
ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات
اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالصور والفصول كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر

طبايعها النوعية فالامر فيها اوضح لعدم تعدد محاذاتها ولزوما ما سى تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما ذهب قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات يلحقها او يختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف في موضعه ان شاء الله **فصل** في ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في اطراف ونهايات للاجرام ان القوى والصور لا يجوز ان يختص في الجسم بحد غير منقسم منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متمايز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له حد خطي او نقطي كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور مالم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها ليس في امر منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام كلها بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجري مجراهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالابوة وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للمقدار والوضع وما يجري مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما يشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعها الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم ولا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما تؤثر فيه او لا تؤثر اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجود فيه واذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها تلويح عرشي ومما يجب ان يعلم هيهنا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالاول كالواجب الوجود

والعقول وكنفس جهة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص كالفلك والحيوان مثلا فان لهما جهة جسمية تقبل الانقسام بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا يقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكونان تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح ان يصير فلكين اي يصير ذا نفسين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذا نفسين وانما جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية لا يصير الشيء ذا حقيقة تامية لان وحدتها لا يمنع عن قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن هيهنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى فكلما كانت اقرب من تنزه واشد التصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد من التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والصق بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذا حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد من الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة تامية بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم وكلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجودة في كل جزء من اجزاءه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام في زايد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزاءه كالعقب والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بازائها من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدء اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالالة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذوات النفوس وهي في البسايط صورة نوعية مبدء فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم ساير القوى والكيفيات واما الانفس من حيث

انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه او تدبيره فليست هي ذات تجزء من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فانت بحال النفس بامر مركب من مادة وصورة او حيوان متالف من بدن ونفس لا انها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات ورب حيوان كالحيات اذا جزئ بقسمين يوجد في كل واحد من قسميه قوة حساسة ربما تمتد كما يوجد في كل من قطعتي بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس **فصل** في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكاينات قد دلت ما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة وانجر البحث في تلازمهما الى اثبات السبب العقلي الفعلي الفاعلي للاجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية وهما سببان قاصيان لوجود الكاينات التي هي تحت السماوات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مقارنين لكانت سبيلها ان تبقى وتدوم ولكانت على تمامها اللايق في اول تكونها فكان اولها عين اخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي لم يحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له بحق مادته ان تتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجود الذي كان لها اذ كان لا يمكن ان يوجد في هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي اذ الواجب تعالى اياها كاستعداد وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان جود الفاعل الاول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر اللطيف الحكيم حركة دورية زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوجد في هذه المدة وفي المدة فيوجد هذه ويبقى

مدة ما محفوظة الوجود ثم تتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده شيء ما له فعدل بينهما حتى ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان توجد مادته فيعطى لذاك ولذاك ان توجد مادته فيعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالشخص كما قيل از ازل سر و اسرار كان نوال آوير كر چون جا كرم كردي كو برت خير فجعل بقاءه الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان التي بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس فكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم تتلف وتقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مدة ثم تتلف وتقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال ما شاء الله واراد **فصل** في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كاينة عن اختلاطها في هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي عن اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط اذ كان لا اضداد في جملة جسميته واما الكاين عن امتزاج اقل تركيبا فان المتضادات التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التاثير لا يكفي الا بمعين من خارج فصار المفسد له ايضا من خارج وما هو كاين عن امتزاج بعد امتزاج عن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه اظهر وقوى المتضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجل وابعا من غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرهما من النبات والحيوان فانها يتحلل من اشياء متضادة لها من داخل واشياء متضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة يخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسما اخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له و

يكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام لصورها قوى اخرى هي الغاذية وما يخدمها ويعينها حتى صار
كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضاد الدفيخلع عنه تلك الصورة ويلبسه بدله ويكسوه الصورة
التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة ان يرد مثله
فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام من التلف الداخل واما انحفاظ الجسم من التلف فبآلات جعلت بعضها
فيه كقوة القشر في النبات يخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية
في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور
والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات واما المنفصل فكالالبسة وآلات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن
للحيوان ثم اذا كان العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما تلف
من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة اخرى تختلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق
يحدث فيها صورة نظير الصورة السابقة بالعدد ليحفظ بها وبامثالها النوع يقال لها القوة المولدة ولها ايضا
خوادم ومعينات ليس هذا المقام تفاصيلها وموعد مباحثها من ذي قبل ان شاء الله الحكيم **الفن الخامس**
في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء
وكنا قد احكمنا بيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا
في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة
التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية وفي فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل
اثبات الحركة في الجوهر والذب عن الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكرها هنا نمطا اخر من
الكلام لما فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه غرابة عظيمة ونكير في اذهان الجماهير حتى من المشهور عند
الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك والكواكب وكليات العناصر فلاجل
ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بقدم الافلاك ونحوها نعم هذا الطعن متوجه
الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمايرهم وخواطرهم عن الصفاء فالذي وصل الينا من ماثورات كلامهم
خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم وقدم الافلاك لا يستطيع عليه من اقوالهم سنذكرها

في هذه الفصول **فصل** فيه لامعة عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب
وجريان العالم على ما هو عليه انما الغرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود الباري
ورحمته وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومناه وابلاغ السافل الى العالي وتصوير كل مادة
اللايقة بها وتصييرها افضل ما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعي الى حيزه سكونه فكذا بلوغ الطبيعة
الى القوة النفسانية غايتها وكذا بلوغ النفس الى درجة العقل بكونها وهو غاية النفس الى الباري غاية العقل ومادة
فعند ذلك الراحة الدائمة والطمانينة التامة والخير العظيم وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات
وتسيير الكواكب والاجرام وساير الاستحالات والانقلابات وفي انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء والكتاب
والوحي والانباء اعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول منه الشر والنقص ويعود الى ما بدا منه فيصير
اخره باوله وما لها فاتحة دوره بعد تقضيه الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم
القيامة الكبرى ويمحق الشر واهله وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الاقصى في
المعرفة العقلية فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها الالهية مرضة الى توريث الفناء ولا حظ لها من الدوام
والبقاء فاحفظ هذا السر المكنون والعلم المخزون الذي لا يمسه الا المطهرون **سر اخر** في تلاشي عالم الطبيعة في
دثوره وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة
كلها الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فاليها مابقيها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا
تنتزع تلك الصور من موادها اليها بقواها الحسية وتتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة وكلما
في الطبيعة فهي من النفس تنزلت اليها غير ان الطبيعة شوشتها وكدرتها لما مازجتها واختلطت بها اذ كانت
دون فاق الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ويختلط لبه بالقشور وصفاء الملك وقد سميت
تلك الشوائب المكدرة شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من تلك الاشياء المتضادة المتفاعلة
بعضها لبعض من الشرور والنقايص والافات والمحن وساير ما يوجد في هذا العالم الطبيعي هو عالم
الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال الانفكاكي كعالم
الاسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم اخر وهو هناك على جهة اتم واقوى واشد

واعلى والذ واصفى وكيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل
اذ كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا
وكل شقي يتعذب مدة شقائه ويبدل الله جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى الى قعر الجحيم الجحيم
فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة
هي الماوى **سر اخر** قد انكشف لك مما شيدنا عليك بيانه واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت
او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى الاحوال نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما تصرف
فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان يذوب ويذبل ويتحلل ذواتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس
وطاعة الامر الاعلى وهكذا شانه الحكم في كل سافل بالنسبة الى العالي ودأب كل فرع بالنظر الى الاصل وكل معلول بالقياس الى علته
ثم لو تاملت قليلا لوجدت شان النفس التي وقعت لها الدنو والارتفاع عن مقام الطبيعة ودرجة الحس غير راضية
في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة في الرجوع اليها الا انها مجبولة في محبة البقاء والتفاخر على تمام الحالات ولو لم يكن
ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية الحيوانية يشتهي ان يكون امير بلده او
سلطان بلاده ورئيس اهله وهذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس اعني الارتفاع الى مرتبة العقل واشتياقها اليه
اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء الدنية والشهوات الخسيسة ان لم يعقها عايق
ولم يخرجها مخرج عن فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة وموادها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة
كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس
اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد والزوال والفناء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وانما هو من
صفات العقل فبهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها وهو مقام العقل تخلصت عن الطبيعة واتحدت بالعقل
وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة
عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس من مقام الطبيعة بطلت الطبيعة
ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولاجل ان قوام الطبيعة بالنفس مع
كانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومتروقة في حبها حائلة بينها

وبين تقديسها او طهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان يبطل ويضمحل وهذا ايضا لحكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس
برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة
الغائية ان جميع عالم الطبيعة داثر هالك **وهم وتعليم** ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف
لا يلحق بمنزلة النفس كما يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان
النفس حيث كانت ذات جهتين لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة و
نسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون احديهما مقومة للنفس داخلة وقواها
لانها الجنبة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجنبة السافلة المضافة الى امر متجدد فاذا سقطت عنها
هذه الاضافات رجعت الى منبعها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة فهي سارية في اقطار الهاوية نائية عن عالم
البقاء والنور متخلصة الى المحل المتجدد والداثور ليس لها هوية من الامور العقلية غير مارقة بها ولا مشتاقة اليها فلا
يمكنها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من الجهة العقلية النوعية حكمها حكم ساير المعاني النوعية والكليات الطبيعية
لا وجود لها استقلالا الا بما يقوم بها وجودا ويحصلها شخصا فهي ايضا جسمانية الكون وكل جسماني الكون فهو متجدد
الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا يدوم ايضا
لا يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل تتوقع عنها وتخليها لانها محنة وعذاب
لها وانما هبطت النفس اليها وبليت بها بالعصيان ونقصان اصابها في النشاة الاولى وخطيئة صدرت عنها
في مبدا الوجود واول الولادة فاستوجبت الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص و
العيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى بعد خروج
المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا خرج منه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه ولا ايضا حاجة الى السجن بعد
خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادق عليه وآله السلم لا تقوم الساعة على وجه الارض من يقول الله الله
فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت
الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن واجب في الحكمة وان الطبيعة سواء كان طبيعة سماوية او
ارضية اذا استحالت وذهبت تحللت النفس وخراب البنية ارتحلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت

لو بها وحقت واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عنها ما رجعت
نفسها الى باريها واذنت داعيها وهو مفاد قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في
عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل متحرك جسما كان او طبيعة او نفسا سيؤول الى الغاية بل كل شيء هالك الا
وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان اعلم ان البارئ جل ذكره فاعل كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات
واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوه صحيحة قوية لا حاجة الى اعادتها هيهنا لحصول الغناء عنها
بالرجوع اليها هناك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة انه جل مجده خير محض لا شر فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه
عدم وكلما يكون خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعا وارادة او يطلب ما يطلبه ويتقرب الى ما يتقرب اليه
طبعا وارادة وهذا مركوز في جبلة العالم جزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته وارضياته وسماوياته ومركباته
ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات والارض طوعا او كرها وظلالهم وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده
ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجودا الا وله توجه غريزي او حركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء الادوم والشرف
الاقوم وتخلصا عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفساد وهكذا فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى
وراءه وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي
الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما
ذكرنا ايضا فيما سلف من ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري او لاجل ما هو اشرف من ذاته
كما سواه حتى ان النار لا تحرق شيئا كالحطب مثلا لاجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان
يبتل بل لاجل ان يحل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبعه وكذا النفس لا يدبر البدن لان يصلح حال البدن ويعتدل
مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كمالها ويصل الى غايتها وينال بغيتها ويتم به قافلة وجودها وما له
طريق الى كماله العالي يسلكه طبعا او ارادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه ويطلبه او يشتاق
اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية وغاية
ضرورية لازمة لكان ارتكازهما في الجبلة والغريزة عبثا باطلا وهباء وعطلا ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة
فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان امكان ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي

لا في

كما في المكونات فوق الابداعيات اذا قد ثبت الامكان ووجد المقتضي ورفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع
والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم الا في عالم الحركات فالوصول متحقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر
والشرور وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية
للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا
يوجد الا في غير الفلكيات واما فيها فالطبائع الاثيرية على مقتضى جبلتها من الفوز بكمالاتها اللائقة فلها الوصول
الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة
نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى الله
والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة
جسمية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صور ما في علم
الله وكانها هي التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية وهي حقايق متاصلة ونسبتها الى هذه الصور الجسمية الداثرة
نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي تكون اصول هذه الاشياء الكاينة المتجددة لانها فاعلها وغايتها ومقوماتها
ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلين هي عقليات بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها
الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها وتخصصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا
على التتالي بحسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج و
ذلك لان لكل صورة مفارقة شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها
العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ حد النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات
والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابدا متصلة بفاعلها وغايتها لملاحظة جمال باريها مستغرقة في بحر
اللاهوتية مطموسة في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذواتها طرفة عين لان الامكان هناك لا ينافي
الوجوب والقوة لا تباين الفعلية والنقص لا يخلو عن التمام فهي مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول
لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولا مجال لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده
وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم الافتخار والانانية والاباء

عن السجود لان الكل من العالين سجود ركوع خضوع وهم والهة وليس لاحد ان ينكر وجود العشق الرباني
والمحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا لاحد ان يقول المحبة
لا يوجب الوصول والا لما وجد في العالم محب مهجور ولو سلم انه يوجب الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه المتخيل
او القرب منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء يقتضي ارتكازه فيها
هو ان يكون لها بحسبه حصول ما يميل ويشتاق اليه اذا خلي وطبعه والمانع خارج عن هوية ذات الشيء ثم ان
التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون الا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد
في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقتضيه بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ
لا من جهة طبايعها النوعية فانها منتهية الغايات قطعا واما ما ارتفع عن الكون فالكل منه على مقتضى ما فطر عليه من
غير تخلف عما هو يطلبه واذا ثبت هذا فقول القائل يجوز ان يكون امرا نسبيا كالتشبه او القرب من المطلوب
مدفوع بان هذه الامور ان اريد بها المعاني الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا سيما في
الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان
غاية الشيء ومطلوبه يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك
لزم كون شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف بجواز ان يكون الغاية المطلوبة
كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه
في انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخيور والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف
وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى يقتضي ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه
والالتجاء اليه لما مر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار
ايضا في غاية غايته وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو البارئ غاية الكل
وفاعل الكل جل سبحانه وهو الواحد القهار فثبت وتحقق انه لا قديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده
ملكوت كل شيء واليه ترجعون **حكمة مشرقية** كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلابد لها من لوازم عقلية
وفروعات هي معاليلها ولو كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل

انية

انية ووجود ومنشأ كل ماهية ومفهوم فالذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق
نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول
سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور المتكلمين
بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او الاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك
الاشعة كيف يفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس
ولله المثل الاعلى في السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة واشعة
شمس الحس انوار لغيرها لا لذواتها ولهذا انها غير احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلي بمبدئها
وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس فاين هذه من تلك **فصل** في ان القول بحدوث
العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلام والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحناه سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه
من السماوات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل والشرائع الحقة
جميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك
واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدأ والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه او لا ترى ان اديان الانبياء كلهم
والاولياء صلوات الله عليهم ورحمته واتباعهم واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال
المبدأ والمعاد ومن لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم
راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها
قيام العالم العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى
ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى الآية وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعاظم الحكماء واساطينهم كما حسبناه ووجدناه من كلماتهم وآثارهم وقد
اتفقت الالسن في كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم
عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المأوى وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري انهم متفقون على
اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسايطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية

نوضحها لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد
العقلية ولعمري ان اصابة الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقدسه
عن وصمة التغير والتكثر من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع
جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين ليدل على انهم قد اصابوا الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة
الالهية في حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند الطائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس
وانكساغورس ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس قدس الله
نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت العلوم الربوبية في
القلوب بسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة فهؤلاء يسمون
بالحكماء المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير
مثل بقراط الطبيب واوميرس الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي وبوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء
الخمسة كلام كثير من انواع العلوم فنحن نذكر ما وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هؤلاء الاساطين الخمسة
اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية
الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة
ولا خلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري واحاطة علمه بالاشياء
كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ماهو وكم هي وان المعاد ماهو وكيف هو
وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرهم وقلة التدبر
في كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرامهم فمنهم ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بملطية بعد ما قدم اليها من مصر
وهو شيخ كبير قديم نشر حكمته قال ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره
وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له
عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال انه جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث
وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والابداع تأييس ما ليس بشيء واذا كان هو

مؤيس

مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال لكنه ابدع
العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة في العالم على المثال في العنصر الاول
وهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه
انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا شيء معه وسيكون ولا شيء معه
كما في قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر منه تعالى وجوده لا ماهيته وايسيته لا ماهيتها وعلم من قوله
هو مؤيس الايسات ان الوجود الكوني مجعول منه جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من المقاصد التي نحن بصددها
الطابع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد فائض من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء
وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالقلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي لو
ذكرناها لطال الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر
كلها من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني
المناسب لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي وراى في الوحدانية مثل راي
ثالس الا ان في كلامه رموزا وتجوزات توهم ان فيه تجسيم الاله تعالى عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي انه قال ان الحق الاول
ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التغير العالي الى السافل
لذا كان مفارقا محضا والحركة من الفاعلية الى الايجاد التدريجي او عن الوجود بعد العدم وحكى عنه فرفوريوس انه
قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع الكل لا نهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعل المراد
الاول الموجود الاول وعبر عنه بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهيولى الاولى المتقومة
من جوهر امتدادي مطلقا هي المبدأ القابل للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل
الاول الغير المتناهي في الفعال وحكى عنه ان الاشياء كانت ساكنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها
من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك وساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران
ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب
هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري تعالى اقول قد علم من الاصول التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر

كي تعرف دثوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء
انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد من اجل سفل تلك العوالم
وثقلها ونسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم
ولولاه ما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزءه الممتزج من هذا المختلط فاذا صفى الجزءان عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور لها ولا راحة ولا
سكون ولا سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول والصور عنده بلا نهاية
قال ابدع الواحد بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث منها بابداع الباري فرتب العنصر في العقل الوان
الصور على قدر ما فيهما من طبقات الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما
يحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة
الا بترتب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور العالم وفساده
ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته
وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد لصور الاجساد صورة
بعد صورة ومن عظماء الحكماء وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمان داود النبي
وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقسات اختلاط
الاربع وانه ليس وراءها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
والذبول ولقوله وجه صحة اثبتنا في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها
على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس
معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها خفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت
عن فعلها من التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب
عليه مثل هذا الراي بل المراد شيء آخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه
يبقى هذا العالم على الوجه الذي وصفناه من النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابيك حتى

اذا امرها الى النفس الكلية فتتضرع الى العقل ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل والعقل على النفس وتسبح
النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس الجزئية ويشرق الارض والعالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات كلياتها
فيتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما
نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره بكله اذ قد تبين بالبرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون
النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا
حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس ويستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية الى بارئها حسبما ورد في الشرائع
الالهية وحققه العرفاء الالهيون والفضلاء الكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعية التي للكونيات الى
الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من الشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلائق الى المبدأ الخالق
بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في
زمن سليمان ع وقد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي
انه شاهد العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال
ما سمعت شيئا الذ من حركاتها ولا رايت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات
وانما هي [illegible] عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود
بغلبة الوحدة وكلما هو ابعد من الوحدة فهو اقصر واخس وكلما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل نقل عنه انه قيل لم قلت بفعلية
بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ
وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على
وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من
الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل
فيقف فلا يمكن للمنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم
بعيدا من الفساد والدثور وتصيروا الى عالم هو حسن كله وبقاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم
ولذتكم دائمة غير منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل الفساد والزوال غير محتمل البقاء والدوام وكل ما هو

كذلك فابتداؤه من علم وانتهاؤه الى عدم ثم مايدل على ان فيثاغورس يذهب الى حدوث العالم انه كان حريسوس ويزيوس
الشاعر متابعين له في رايه في المبدع والمبدع وانهما قالا الباري تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع
ما تحتهما بتوسطهما انه يجاوز في بدو ما ابدعهما الايونات ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا
العالم قابل الدثور والفناء لانه يجيء بحصول تجدد الكون وتجدد حدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا وينعدم كالحركة
حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطويان
تحت طوارق الجبروت واما بجهة النفس المقيدة التي يلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية ومن هؤلاء السادات العظماء
والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس و
اقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن
ملاذ الدنيا واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا
عليه العامة والجاوا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى و
حكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فلازم عليك ان تقول انها
بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات متناهية فيقال انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود
ولما كانت المادة لا يحتمل صورا بلا نهاية تناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا
اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة حيزا ومكانا الا انها لا تتناهى زمانا في اخرها الا من نحو ولما ان
لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثالها استحفظ الشخص ببقاء
النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت الى غاية انتهى كلامه اقول ان
كلامه دال على حدوث شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعدة وهو عدم احتمال المادة
الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فجميعها قابل الزوال والدثور من حيث هوياتها الشخصية واما
بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير موجودة عندنا
ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظلاله كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما صفتان للوجود
لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل بين كون مهية واحدة قديمة وحادثة حدوثا ومن هؤلاء الكبراء

الحكمة اليونانية افلاطون الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس و
ساوفرسطيس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب
الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري لا نقطاعه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي
وهو انه هو واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادي الاول والمثل عنده
بسايط مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك جميع
الصور المحسوسة المادية ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر
يشابهه نوعا من المشابهة اقول ونحن قد احيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقومنا بنيانه
وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا
هذا تقربا الى الله وشوقا الى دار كرامته ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان
كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور معه ازلية
في علمه لم يكن ليبقى ولو لم يكن ازلية لما كانت تدثر بدثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء
ولا خوف ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية في
ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها قال واذا اتفقت العقلاء على ان هيهنا في الوجود حسا ومحسوسا
وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل عقلية
انتهى اقول قد افادت كلماته الشريفة النورية اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره و
اعراضه على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان
الهيولى شانها الدثور والعدم وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من
المبادي كما حكي عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم من المبادي بمعنى ان كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية
فلابد وان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق فزوال وجود الصورة السابقة مبدا بالذات
لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجي
الوجود يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم ويشوب كونه بالفساد وبقاؤه بالزوال ولهذا يتصف

وجود كل فرد منه او جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء وتستلزم حدوث كل فرد سائر الحدود والكل منه يغيب
عن الكل ويغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها
ان لكل صورة جسمانية محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها وحقيقتها عند الله وهي المسماة بالمثل
الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي تحيرت العقلاء الذين جاؤوا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على
وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى صحة القول بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكان
يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحسيات
والاكوان الداثرات راجعة الى تلك العقليات صايرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس وكاتصال
حواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها وفعله
فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشاتين داثرة
حسية وباقية عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية
الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ
الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة وجوده مع ان علومه
وحياته بذاته لذاته لا بتلك الصور ولا يلزم من ذلك تعدد القدماء ولا استكماله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها
ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود من وجود الحق ولا متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت
انها مطوية مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاتها باقية ببقاء الله ولهذا المعنى
قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة لانه مبدعها وقال ليس
المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه ولقد صدق الافاضل الاوائل في قولهم مالك
الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه واجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه
شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه ولذلك صار محبوبا معشوقا تشتاقه الصور العالية والسافلة فالعاشق
يحرص على ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير

كل شيء اليه تعالى ونقل من افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية
لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لابد وان تكون حادثة واما هيولاها
وعنصرها فانما ثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس
بناؤها على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد فرد بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل
مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل هو مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله
مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر بين الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا
الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من سخيف القول لان وقوع مثل هذا التسلسل ليس الا
بمجرد الفرض ويستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين او بين
اشياء متفرع على وجودها او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا تحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية
اذ لا اجتماع لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصاليات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال لها
يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هو من جهة
وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فليس مراده ان العنصر ان الهيولى امر متحصل مستمر
الوجود بالعدد لان الهيولى امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة
ولها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها فليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤاله من طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء
الحادث وليس بباق وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه و
بالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية الاضواء
الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير وحكي من اسئلته ايضا ما الشيء الكاين ولا وجود له وما الشيء الكاين
الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان لانه لم يوجد لها اسم الوجود وقد علمت انها
ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق
لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة

ان افلاطون كان يختلف في حداثته الى اقراطولس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان
العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحد من دون النظر في طبايع المحسوسات و
غيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحد ودليلية المحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على
الاشياء دائمة كلية فعند ذلك سمى افلاطون الاشياء الكلية صورا لانها واحدة وراى ان الوجود في المحسوسات لا يكون
الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما وخيالات لها فقد مر عليها القول قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة
شامل للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعا والمراد من الاشياء الكلية في قوله
ان لم يكن محسوسا من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني والهيات الكلية المحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من
حيث هي هي والضمير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطون لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هوية على حدة حتى
يلزم من استمرارها في الحد وعلى المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا تحقق في الخارج الا
بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور
العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات يعني به ان قوام هذه الهيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها و
غايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات **حكاية فيها دراية** اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى
في كتابه المعروف بالامد على الابد فكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوايل واما افلاطون فقد اختلف في مذهبه في قدم
العالم وحدوثه فانه قال في اثولوطيقوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول ارقليس
وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان
الباري قد صرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا
ان تلميذه ارسطاطاليس تحرج مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظ المكون مرتبة تحت الاسماء
المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله
انه مكون وقد صرفه الباري من لا نظام الى نظام ان وجوده متعلق بالصفة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من
هذين وجوده بالذات دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لها اذن واحد فهما على التاحد النظمي فهو اذن بفعله الابداعي
صارف للعالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان العالم بدوا

علينا وليس له بدو زماني اي ان له فاعلا قد اخترعه لا في زمان فان فاحصا ان فحص عن سبب اختراعه بانه مريد
بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب الى فاذن بان جوهر النفس
غير مكون وانه لا يموت وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه ميت غير دايم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده
من اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض
له موت في دار المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته
ما كان ليفوز بالبقاء الابدي لولا استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل
اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم لا تموتون ولكني استبقيكم بقوتي الالهية انتهى كلام العامري واقول فيه مواضع
مواخذات حكمية الاول ما حكاه من ارسطاطاليس في التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل
الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله في تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب
طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق
بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليست الهية موتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان انها مصروفة من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة
وبان كل مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من
كلامه ان الجواهر المادية خصوصية في الحدوث لاجل تركيبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان الاجسام
معرضا من الكون وايضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما
لم يكن قابلا للفساد عايدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس
وعدم كونها مائتة من ان المراد منه انها لم يتدرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث في الدار الاخرة وفي تاويل
حدوثها وموتها انها معرضة التغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد
عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه
اسكندر الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال
اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه نظرا الى انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له

لا يجوز عليه الفساد والفناء وثانيهما ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالا له وصورة
مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كساير الصور الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر
الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء واما بعد الذي ذكره في القول
الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما كونه في غاية البعد من منطوق اللفظ وصورة البيان وسياق الكلام وثانيهما
مخالفته لمذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال في التوفيق بين كلاميه
غير ما حكاه من الفيلسوف وسنذكر ما هو عندي في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضها حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا
ان العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقايق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله
فضلا عن استبقاء اياها وفرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فانه الله من الصور
الالهية لو ثبت ان لها ماهية غير الانيات والهويات الوجودية فصحيح انها من حيث الماهية باقية باستبقاء ولها من
حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم
انها وجوه ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس
يتصور لها بقاء غير بقاء الله تعالى وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفي تحقيقه الا على الراسخين
في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية كي تلحق بهم وتدرك ما ادركهم فاذا تقرر ذلك فالحق ان
يقال في التوفيق بين كلامي افلاطون الالهي يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون على
عالم الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمية الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري صرفه من لا نظام
الى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية متنقلة الوجود من القوة الى الفعل والمادة والصورة على الوجه الذي بينا
البرهان ان تشخصات كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلام هذا الفيلسوف التي
سننقلها انشاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ
يشبه ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شان الكاملين
الخامس ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان اخران احدهما ان يقال ان للنفوس

الانسانية بعد هذه النشأة الداثرة نشأتين اخرويين احديهما عقلية صرفة محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية
فاراد بموت النفس حيث ما حكم انها تموت فقدان استعدادها الحيوة والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها
بقاؤها بعد البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان تغيير النفس لانها نحو وجودها وهذا
النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود اخر ينقلب اليه فاذن حيثما حكم بان
جوهر النفس غير مكون ولا مائت اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما
قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية
متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون ثم ينشئ الله النشأة الاخرة فكلا قولي
افلاطون صحيح من غير تناقض وتحير ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس قد ذكرنا
سابقا من كلامه ما هو نص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيلان والفساد فقد
انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجوهر الجسماني بقديم عنده ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر
الاستاد ابو الفضل بن عميد ان الحكماء اوجبوا لجملة السماء النفس والحيوة فاما افلاطون فزعم ان الاجرام العالية
متنفسة حية بحيوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها وكان يقول ان الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بالحركة
وتحيا اخبرها بانه لم يخلقها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعد خلقه بها من مشيته ما يصيرها باقية واما ارسطو
فانه بين انها غير باقية واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوجدان في المادة
القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول لا منافاة
بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيجيء وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف
عند شرحنا الكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب انشاء الله تعالى ومما يدل ايضا على انه غير قائل من الحدوث
التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فرق
افلاطون بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات الحقة وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دائمة
لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا وقال ان علة
الانيات الحقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول

الذى هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الدائرة هو الخير المحض والخير لا يليق بشئ من الاشياء الا به
كل ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس فى ذلك من طباعهما ولا من طباع الانيات العقلية لكنهما من تلك الطبيعة
العالية وكل طبيعة عقلية او حسية منها مادية فان الخير انما ينبعث من البارى فى العالمين ثم قال ان الانية الاولى
هو هى التى تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف
نافلا عن استاده وقال فى موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسية والبارى لا يلزم الاشياء
العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هى انيات حقيقية لانها مبتدعة من العلة الاولى بغير
وسط واما الاشياء الحسية فهى انيات دائرة لانها رسوم الانيات الحقيقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون و
التناسل كى تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فساد هذا العالم ودثوره واما معنى
ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم البارى للاشياء وكونه الثابت لها امساك الكل والفرق بين اللزوم
والامساك فهو ان لكل طبيعة نوعية دائرة صورة عقلية ثابتة عند الله هى المقومة لها وذات غاية لها وهى متعددة
الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية والبارى احدى الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية واما تلك
العقليات جهات قيومية ومكثرات فيض جوده من غير اختصاص لها بواحد دون واحد ولهذا الفرق بين نسبته
الى الاشياء ونسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه والبارى لا يلزم شيئا من انواع
العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام والحافظ لها عن الفناء على تفاوت
مقاماتها فى الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق
الامثال والاشباه وبقاء التدرج فى الحدوث وتسابك العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
اراد بالكون الوجود التدريجى على نعت الاتصال كما فى الفلكيات وبالتناسل التعاقب فى الكون على نهج الانفصال
كما فى العنصريات من الطبايع المنتشرة الشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا فى الميمر العاشر من كتاب
الربوبية لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا
فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت تحكى افاعيل الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على
قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة

النفس

النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها
العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس واما النفس فلما
كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهى ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما وانما سمى
صنما لانه فعل دائر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتى بالشئ الثابت الباقى بل انما تاتى بالشئ الدائر وكلا
كان فعلها اكرم منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا اعنى الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى
ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اصنام دائرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة
الجواهر والذوات وقال ايضا فى صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسايل فى الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وافق
للنفس سفلا فى الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى تنفعل ولا تفعل فى الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان
وانما يقع تحت الزمان اثارها فى الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشئ بعد الشئ ولا محالة انها تحت الزمان لم
ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هى تحت الزمان وان الكليات الفواعل تفعل الاشياء معا وليس فى الكليات
المنفعلة ان تنفعل الانفعال كله معا لكن الشئ بعد الشئ ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان
يرى ويعتقد حدوث العالم انى قد وجدت منه كلمات دالة على غير ما هو المشهور منه فى السنة الجمهور وغير ما نقله
منه ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس فى هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء الهيولانية يعنى بها الصورة الجسمانية
فليس كون احدها من صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة متعاقبة
حدثت واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ولان الدثور نهاية وهو احدى الحاشيتين مادل على ان جانب البداية فقد
صح ان المكون حادث لا من شئ وان الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها وحمله اياها وهى ذات بدو يدل على ان
حامله ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شئ ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية لان الدثور اخر والحدوث كان لم
اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل الا تغير جاز لان الاستحالة دثور الصورة التى بها كان الشئ وخروج الشئ من
حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل فى الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله
يدل على ابتدائه وابتداء جزء يدل على بدو كله وواجب ان قبل بعضها فى العالم الكون والفساد ان يكون كل
العالم قابلا له وكان له بدو ويقبل الفساد واخر يستحيل الى كونه فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سال

بعض الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شئ غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جايزة
عليه لان لم يقتضى علة والعلة محمولة فيما هى علة عليه من معلول فوقه وليس بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية
فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضى اولا واجتماع
ان يكون ما لا اول له وذو اول فى القول والذات محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله بطل الجود
قال يبطله ليصوغه الصيغة التى لا تحتمل الفساد لان هذه الصيغة تحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول انظروا
معاشر اهل اليقين واولى البصيرة فى الحكمة والدين هل جاء احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم
المتين فى باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا فى ذاته ولا فى ارادته واضافته تفسير وتذكير ان
فى كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين ويفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها
توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدها من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة عليه ليس علة للاحقة من حيث
تخصيصها لان علة القوام والوجود لابد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شئ فلا
يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ولان الدثور نهاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشئ وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشئ على نحو غايته فاذا كان غاية العدم كان
بدوه ايضا العدم مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشئ غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض لا انها مبادى كك
بمعنى انه اذا انتهى الشئ الى الغاية الذاتية هى كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس فى عدمه السابق وقوله ان المكون
حادث لا من شئ اشارة الى التمييز بين ما منه الشئ وما به الشئ ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشئ
يجب ان يفارقه الشئ وما به الشئ يجب ان يجامعه لان الاول سبب زمانى معد والاخر سبب ذاتى مقوم وكل حادث
يجب ان يكون حدوثه شيئا لا من شئ فقط الا بمعنى التعاقب الزمانى لان الذى يتوهم انه منه حدث غير الذى به حدث
لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا لحصول الشئ فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون
تحت زمان ولان كل زمانى لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا فشيئا كذلك ينعدم شيئا فشيئا فهو ابدا خارج
عما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاخراج الشئ من القوة الى الفعل فلذلك قال ويدل على محدثه لا بدو له ولا غاية
لكونه خارجا من افق الزمان وقوله واجب ان قبل بعضها فى العالم الكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له معنا

ان الكل ما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو
ظاهر سيما فى الكل الذى كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعنى الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزمانى بهويته الكلية الاتصالية
لا يجامع وجود شئ من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء
الا فى الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسدة دائرة بوجود كل جزء ودثوره وما قيل ان لمجموع الزمانى
الزمانيات وجودا فى الدهر فجوابه ان لمجموعها علما فى الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء لانه موجود فى وقت وكل معدوم
فى وقت بل فى ساير الاوقات كلها فالكل معدوم فى جميع الاوقات كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل المقدارى ان
كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له ومعنى فعل يقتضى اولا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل
وهو التاثير التدريجى دون الابداع وغرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجى الحدوث والفعل التدريجى لا يمكن بقاؤه
زمانين فضلا من كونه باقيا لم يزل وجوده بل يكون لزواله وكونه يستدعى فساده وقوله يبطله ليصوغه الصيغة التى لا تحتمل
الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتصير اليها وتتحد بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث
العالم عن البارى الصانع وكيفية بواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطى السماوات كطى السجل للكتب لا فاعل
تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وذلك ان البارى عز اسمه محرك الافلاك ومدبر السموات
ومدبرها فاعل حكيم مختار فى فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله فى فعله غرض وغاية وهى عناية الله السابقة على وجود
افاعيله وصنايعه قبل اظهارها فعلها وصنعتها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسط الاسباب وتشويق
المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا كان محرك الافلاك
باذن الله تعالى وموجد الانيات الزمانية بارادته نال غرضها فى تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها وادارتها فاذا
كف الممسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن
المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والحرث والنسل وانتقلت الاكوان الى
الدار الاخرة وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التى هى صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا نفدت نفد بنفادها
الاكوان وقامت القيمة فقد ظهر بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين ان فى
هذا لبلاغا لقوم عابدين وهم وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيزاح

بامر لا اعلم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لا يمكن ان يكون غرضا ولا
في جبلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك الخامس ان الفاعل يقصد ويميل اليه عادة او قسرا او شئ منهما لا يكون دائميا
ولا في الافاعيل الطبيعية والمفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون
بلا غاية يترتب عليه فلوجود الافلاك وما فيها غاية يبتدي منها الطلب وينتهي اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما افضناه
من ان الباري ليس لفعله غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذ ذلك في الفعل المطلق والتأييس من الليس المطلق
وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم
ايضا في كلام الفيلسوف حتى نفى الغاية وذكر انه غير جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم
ليصوغه صيغة لا يحتمل الفساد **تحصيل** فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم وبنصوصه
واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات وزوالها وان ... تبدل السموات
الارض فاذن ما بين الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات
ومع ذلك فلا يخلو حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة القيومية
وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون
القول بقدمها حقا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية و
العلوم الربانية وعالم القضاء العيني وان اراد بذلك ذواتا عقلية متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها
شئون الهية وعلوم قضائية فالقول بقدمها وتعدد العقول الفعالة باطل لكونها مطوية تحت سطوع النور
الاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه و
قوة حدسه واحكام براهينه في سائر الاصول الحكمية وكان طرفيه وهما افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلا
بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما او مذهبه والله اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد
حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة
من النفس حدثت الطبيعة ثم صيرت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل
فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون فالكون اخر العلل العقلية

المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان يأتي الطبيعة وانما ذلك كذلك
من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية عللا فواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان
العالم الحسي اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها
الذي يغلي غليانا ويفور فورا انتهى كلامه اقول قوله صيرت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلتها
جعلا بسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها في ذاتها لم يكن كذلك فصيرتها كذلك بجعل عارض
غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من
غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى اخره اشارة الى ان تجدد
الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيهما من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها
ما يشبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية ما يلزمها النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق مع حركة
من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية تاما لزم
الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة
الى اخره اشارة الى ضربي التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة و
ان سلسلة التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد وما علمت من ان التجدد فيها
عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي وتغيرها عرضي
بواسطتها فثبت من ذلك ان الطبيعة اخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا يوجبان تركيبا في ذاتها
بحسب الخارج لما مر من ان ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة
في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا
ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة واحدة
غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى اخر فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المترتبة
بالذات بالسلسلة الطولية وعلى الحوادث المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله ان العالم الحسي انما هو اشارة
الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي علم الله سبحانه كما هو

ذي كثيرون من الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها الصور المفارقة وقد حكينا بيانها واوضحنا
طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقاد الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
وبوار السموات والارضين فمنهم زينون الاكبر ابن فارس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث
العالم وهو قوله ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند
تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الصورة والهيولى بالاخرى
يعلم صحة القول بتجددهما في كل ان ومن اقواله ايضا الدالة على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع
كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية كذلك صور الدثور
غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلنا منه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله
فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا
الفيلسوف برهان عرشي على هذا المطلب في رسالة لم ينقله بعض افاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة
موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية الواقعة في الكون حيث لا تقف عند
حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال واما عدم التناهي من
جهة الشدة في الوجود العقلي كالصور المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى اي تقدير ليس
المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب
يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في
علم البارئ سبحانه والعلم يقتضي بقاءها دائما وكذلك الحكمة والبارئ قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده
من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء
بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله
والبارئ قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول
والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه وتبيين مرامه فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة
ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس وشيعته الا ان لهم رموزا وتجوزات قل من اهتدى

اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها تناقض الاصول الحكمية مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق في
البخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا وهو
معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يثبتون الامور اللاحقة بالماهية لا لذاتها بل بسبب غيرها امورا اتفاقية
ومع ذلك يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفح كلامه القديم الذي وجدناه
دالا على قوة سلوكه ودقة ومشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض بالقدماء لهم الغاز و
رموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما الغفلة او تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته
المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل
الموجودات كلها ومنها ابتدعت الاشياء كلها البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان
ديمومتها بالنوع ثم العالم بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف
ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها في الروح البسيط الذي فيها غير
داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا
كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك
مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهية والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم
ووفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله
ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن
الاكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صور هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يتناقض
في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم
ودثور تشخصاته الحسية وهوياته المادية وبقاء صفوها اي صورها العلمية عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة
الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة ومن
الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في المحدثات الزمانية والمكانية ومن الفلاسفة القائلين
بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداميا فانهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين

متفقين في جميع الجهات والافلاك بمركب واذا كان هذا هكذا فلا محالة انه اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل
الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالم الروحاني وهو باق غير داثر وما كان منها جاسيا غليظا لحق بعالمه
ايضا وكل جاسي اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكونا
متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر اخر متوسط
فلا محالة ان ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف و
النفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين وهما اللذان اكثر ذكرهما وكررنا تبيينهما احدهما دثور العالم
الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما تروح وتلطف من الصور
الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفي ونقي منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عايد اليه وراجع صاير اياه متحد بوجهه
الباقي ورجوع الناقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون
وقوله الا الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل
النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان مبدء الخلق
واول هذا العالم المحبة والمنازعة ووافق في هذا الراي انباذقلس حيث قال الاول تعالى ابدع اولا هو المحبة والغلبة
اقول دلالة هذا الكلام على الحدوث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه ويرجع اليه
ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذي غاية يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على جاذبية اليه ومحول اياه بالكلية
حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي
لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويحيي اثاره ويجعله صايرا اليه من غير تغير ومباشرة وبالجملة وجود
المعلول مطلقا عين المحبة لكونه ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى غناه فالعالم بجميع ما فيه
ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدء منه ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس
قيل انه خالف الاوائل قال المبادي اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهو فوق المكان و
الخلاء ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه يتحلل اليهما فمنهما المبدء واليهما المعاد وربما يقول
الكل ايضا اقول كانه اراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادي الوجود المفارقة له

كالفاعل والغاية فان المادة والصورة داخلتان في وجود هذا العالم وهويته والفاعل والغاية خارجتان عن
وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى لكونه عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد مكاني
باعتبار استعدادها الجسماني واراد بالصورة الطبيعية المتنوعة للاجسام وهي بحسب وجودها النفسي والعقلي فوق الهيولى
والابعاد فوقيتها العلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدأ للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن
الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث وكالمبدء والمادة مبدء قوته وقبوله وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كالمبدء والمادة
اذا دثرت وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه ولهذا قال منهما المبدء واليهما المعاد اذ
مبدء كل معلول هو ما ينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وساير الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور المفارقة
الباقية عند الله ثم يعود اليها فهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية عند الله ببقائه لا بابقائه ودائم
فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها
فقيرة رعناء وان اباك حدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤومية انقيادها وبالفقر
قوة قبولها وهي امر عدمي وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها في
الوجود في كل ان واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والاثار او موجوديتها بحسب حقيقتها العقلية التي في
علم وهو من جهات افاضة الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما يقبل الصورة بقدر معلوم من خصوصيات
الازمنة والاوقات كما قال سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث
الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها و
مركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا
دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها
وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه
الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض ولان دائرة هذا العالم جرم
والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة
لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك

وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفادها وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الاخرة حسبما
اوضحنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار
اصحاب ارسطاطاليس رايا وعلما وكلامه امتن ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ بالشفاء في كتاب المبدء و
المعاد بفاضل المتقدمين ووافق استاده في كثير من المسائل منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها
على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ولا يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله
هنالك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد به انه قال لكل كوكب ذو نفس وطبع وحركته من جهة نفسه وطبعه ولا
يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحيط انه قال لما كان الفلك محيطا بما
دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات ابي عدها ولما لم يكن يحيط به شيء اخر ولا المكان
الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون فلم يكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما
اقول كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكواين الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام
الفلكية والعنصرية مما يجري عليها الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان
من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون والفساد ثم ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة
والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كاينة فاسدة فيحتاج الى محدد اخر يحيط بزمان وجوده ومكان كونه
وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا محيطا
بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة والحس بل من عالم الغيب وعالم
التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق ومن عظماء الحكماء الراسخين
الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين وواضع ايساغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب
المعلم الاول واهدى القوم الى علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الرب وكيفية
المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب ولا اعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كالاسكندر
الرومي وثامسطيوس وان كان الشيخ اكثر تعويله على كلام هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل
بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها

انما تكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة وقال كلما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان
مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله تعالى واحد بسيط وما يفعله من افاعيله الآخر
مركب وقال ايضا كلما كان موجودا فله فعل مطابق لطبيعته ولما كان البارئ موجودا ففعله الخاص الوحداني هو
الاجتلاب الى شبيهه يعني الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلويحا اما الاول فحيث
قال المكونات انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير ويفسد بخلوها عنها واما الثاني فقوله كل موجود ففعله
مثل طبيعته ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعة هو مبدء حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدؤها
القريب فيكون كل جسم طبيعي متجدد الحادث ذاتا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب
الى شبيهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس
المنسوب الى افلاطون وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين و
منشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه تلك الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت
وجه التفصي عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لاحد مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور
الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا او وجها وجيها يصار اليه ولهذا ذكر الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا العذر في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس منطقين
احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى
ذكر هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر
الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجد
على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه مقالا ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدء هذا العالم يعني روحانيته و
انه باق لا يبيد ثم وضع كتابا في هذا المعنى فظن من لم يعرف طريقته فظن انه جسمانيته دون روحانيته
فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية
حدثت فيها قشور واستعلت لبوب فالقشور داثرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة وحيدة
القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدر والقشر فاتصل بعضه ببعض وكان اخر هذا العالم

من بد وذلك العالم من وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم داثرا اذ كان متصلا بالبسيط فمن وجه دثرت القشور وزالت الكدورات وكيف يكون القشر غير داثرة ولا مضمحلة وما لم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب والعالم الاعلى بسيط وكل بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذي ينتسب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المقبول من مثله بل الذي اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سابر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان ابرقلس كان يقول في موضع من كتابه ان الاوايل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهي الازمنة الدهور ما سكنة الا انها من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى التي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الاوايل وقد ترابدت هذه المبادي وقال ايضا ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا وكل حق حقا فهو تحته اذ قد حققه الحق فالحق الذي استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذي افاد بقاء هذا العالم بدوا وبقاء بعد دثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل العوالم العلوية وبقي فيه جوهر كل قشر ودنس وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بانه دهري هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه في حدوث العالم وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهي والصور الربانية وانه لما راى والكشف لم اتصال اواخر هذا العالم باوايل ذلك العالم اتصال المعلول المفاض بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناقص بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبي باق ببقاء الله دايم بدوام بديومته حكم احيانا بازلية هذا العالم بهذا المعنى كما قال ان اوايلنا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سايل زايل في كل ان كلا علم فقوله بل هو هذا العالم ليس يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التي للافلاك وغيرها ازلية بالاشخاص والاعداد بل يعني به ان صورها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير داثرة بل دثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضي غاية ومعادا غير داثر كما

ان

كان الحدوث يقتضي مبدأ او فاعلا غير كاين لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لا نهاية لها او ان يكون لكل مبدا مبدا لا الى بداية لا بداية لها في الطرفين كما بد وان ينتهي الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية لها فاذن موجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدا الذي منه بدو كل باد والمعاد الذي اليه اوب كل آئب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قائله ويعتقد بان الصور العقلية التي ثمة التي هي بواطن هذه الصور الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجودات متباينة الذوات لوجود بارئها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية ولا حالة في ذات الاول ليلزم التكثر في ذاته ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب له من الوجوب الى الامكان او لها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق حق في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزي يقتضي لصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة

فصل في نبذ من كلام ائمة الكشف والشهود من اهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية التي هو ملاك العالم في دثور العالم وزواله

قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الايات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو ما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن تميد باهلها ميدان السفينة يصفقها العواصف في لجج البحار ومنها ايضا قوله ع ما اصف من دار اولها عناء واخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا الكلام كما قبله في غاية البلاغة والحكمة لا ينكشف حق معناه الا علي من احكم القوانين الماضية وامعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف المكاشفين فقد قال المحقق الكاشف محيي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اي من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال الالهي هو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزاين الى وجود اعيانها ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر الى اعيانها هي موجودة عن عدم و بالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزاين ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب منها العين

الجوهر والذي هذا اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجد الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان او الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها يعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد و ما عند الله باق وهو تجدد للجوهر الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزاين وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حق لا شبهة فيه لانه نعت الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا لانه تبينه نبوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثمائة يحكي عن عروجه وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبي ع هذه العبارة قلت اني رايت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى لي نفسه فسألته عن زمان موته فقال لي اربعون الف سنة فسألته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي ادم تسأل عن ادم الاقرب قلت صدق يا نبي فقال ع الله ولا اعرف للعالم مدة نقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق بانتهاء المدة لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور الساعة اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون فقلت ع فعرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود ادم من شروطها فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف

الفن السادس من علم الجواهر في بعض المبادي والاسباب للطبيعيات التي يتسلمه العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذا من الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسايط امره في خلقه وفيه فصول

فصل في تعريف الطبيعة

لا شبهة لنا في ان هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال و انفعالات وحركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت مثل تسخين الماء وتبريد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وكتبريد الماء وتسخين النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من غير صرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف وقاسر غريب يقسرها على هذه الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم اولا ان كلا من الوجهين صادر بارادة مريد

او

او لا بارادة مريد وكل منهما لازم طريقة واحدة لا تنحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست حركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير لمن شاهد انجذاب الحديد الى جهة ولم ير المغناطيس بجنب الحديد او من شانه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي الحاكم بان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يقع حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي لاثارها وافعالها فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعة بحسب هذا الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد فيه قوة مباشرة لفعل الحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور بها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة اخرى فوقها كنفس او عقل او يكون واذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكية كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته وتنميته ونشوه وتوليده والرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فيعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدأ العلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها من صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف تحقيق ماهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة شاقة لا مر ذكرنا من قبل من جهة ان الكل متحرك حركا طبيعيا فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة وامثالها حكم المحل القابل والرجل الالهي حكمه فيها حكم المعلم الفاعل وقد حدت الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدأ للحركة اي مبدأ فاعلي

يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة مما سابقا ان معنى الفاعل في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تاثيره زمانيا وطبق التكلم ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون في كل شيء مبدأ للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدأ الحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدأ لكل امرذاتي يكون للشيء من حركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كان الحركة في اين وكم او جوهر او نحو اخر ومعنى قوله اولا اي مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه فعسى ان يكون النفس مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوان دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما اوضحناه اليك سابقا من ان مباشرة كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت النفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة تحيل الحركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالة الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولا التجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع وحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي تتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله ما هو فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله الذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا تحرك حين خلوها عن مانع حركتها غير الحركة التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لا مر يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض مثل ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤه من المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لان الحيثية الاولى مانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل للمرض تبصرة قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان ينتقص هذا التحديد ويتوخى بعد استنقاصه ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها ولم ينتهها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل ويحفظهما وهو مبدأ لكذا وكذا والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله زوج فاسد غير محتاج اليه ولا الى بدله فقال اما الزيادة التي اتى بعض اللاحقين بالاولين ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية وان احدث حدث بانضمام الحركة من احوال اخر وليس معنى القوة المبدئية تحريك يكون في الشيء وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان يحلو من حيث ذاته ايضا ساريا منتشا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتكرر لحللها هذا الرسم بزعمه قد حسب انه اذا قال القوة فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدأ التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا تؤخذ الا من جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من حركة وغيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدأ لكذا وكذا شيء واحد بلا تغاير فالمذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انما حد بحسب مفهوم الاسم ورسم بحسب الحقيقة والذات وكذا ينبغي ان تعلم ان كون هذا المبدأ طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسماني ترتب عليه فعالها وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني اولا وسياق هذا الشرح

فصل في نسبة الطبيعة الى فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو

هو المعنى الحامل لماهيته والاعراض هي التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسايط فان الطبيعة هي الصورة بعينها واذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها النوع سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو المائية وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل هو الميل لا يكون الا في جسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى ما تاثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى المكان المناسب له فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كانت لا بد لها من ان يكون هو بما هو من تلك القوة فكان تلك القوة جزأ من صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة معان فتحدث كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تامل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام حق صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتنى كثير من مقاصد ناسيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي ما هي بصورتها التي تقوم نوعها وتحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي يوجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسايط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسايط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من موضع اخر من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها الميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله وربما لم يكن اذ اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكانه اراد هنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادي حركات

النفس او الارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومفهوما وقوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله وكان تلك القوة جزأ من صورتها يحتمل وجهين احدهما اما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها تتضمن معنى تلك القوة من كونها مبدأ قريبا للحركات والاستحالات الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر وثانيهما هو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزأ من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد الى اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب ونظام كانها مجمع الكل في واحد لكونها متوسطا في واحد على وجه التناسب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة تكون حدا نها جامعة لجميع قواها وكمالها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى موادها وقواها فان قلت اذا كان الصورة مبدأ فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم ان لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها قلنا هذه الصور المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى تتبرى عن المواد وقواها كل التبري فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غنا وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها بما انه جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وهيأتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من جهة تاخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية صورة للهيئة ولا المادة من تلك الحيثية

مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى النفس والبدن فان النفس تحصل للبدن وقواه من حيث اتصالها
بالمبدأ الفعال الكلي نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال فحينئذ يستغني عن البدن كل الاستغناء وهي ما دامت في البدن
مفتقرة اليه في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدأ من جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد
علمت ان نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبته الى النفس كما اومأنا اليه اما البسائط كالفلك بما فيه فان طبيعتها
ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية من ادراك الجزئيات
وبعضها طبيعة سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني القوة
السارية في الجسم وان كان الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد وهذه القوة
القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق تحقيقه واما نسبتها الى المادة فالتقويم
بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبته الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع من غير
تخلل جعل مستأنف بينهما واما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا
فمن الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي و
انتصاب القامة وحسن الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك
في الناس وقوة الضحك قال الشيخ في بيانه ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها
من الصورة ومبدؤها منها وستجد اعراضا تتبع الصورة وتنبعث منها او تعرض لها بوجه اخر لا تحتاج الى مشاركة المادة
وذلك اذا حققت في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة وهي منبعها ومبدؤها الا ان الصور متفاوتة قوة و
ضعفا وتجردا وتجسما وليس شأن المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها
الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية
كالصور المعدنية والنباتية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس
سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة جسمانية وجدت
معها في المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك المادة اعراض
متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يرتفع الاشتباه فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها تابعة للمادة

والتحقيق

والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعل الصورة ما لا مادة له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة كالعقول
القادسة فكذلك اعراضها التابعة لها لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها
شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق
اضافي من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذا اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية الجزئية
والارادات المتجددة وبعد هاتين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة
في النزول وغايتها في النزول ما يكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت
كالطبائع الاسطقسية والمعدنية فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها
ببعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فالحاشي من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية بدونه فاذا
قلع يجف النبات ويفسد كله ولها شيء كالفروع اذا قطعت لم تفسد صورة الكل ما دام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء
النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان
بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن فيحفظه بقاء تشخصيا وبالجملة فقد وضح غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي
بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكد من قوامه بمادته او ما هو كالمادة حتى يصح ان يقال طبيعة الشيء هي صورته وما اشد
مخافة رأي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واهية هي انه
لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا عفن وصار بحيث يفرع غصنا وينبت فرع سريرا وليس كذلك
بل يرجع الى الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه رأى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في
كل تغير وكانه لم يفرق بين الصور الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب
ان لا يكون منه بد في وجود الشيء لا غنى عنه ايضا فالصورة للشيء ما يحصل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادته هي ما
يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء الا ترى ان الطين
واللبن اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت
لا في مادة لاستغنى عن اللبن وما يجري مجراها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها التشخصي وضعفها لا
لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات

المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وفي ذلك العالم كل صورة بلا مادة والوجود فيه فعل
بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لانها تعب ولا فيها من لغوب
واعلم ان هيهنا الفاظا متشعبة يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما
يجري المجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة المأخذ متناولة والتي ما يذكر منها ثلثة فيقال الطبيعة للمبدأ
الذي قد عرفتها اعني ما يباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها ويقال لما يتقوم به جوهر كل شيء ويقال طبيعة لحقيقة كل شيء
وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المتقوم بالطبيعة
او الذي الطبيعة كالجزء من صورته واما الثاني فالاثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له
الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه واما ما بالطبيعة فهو كل ما
وجوده بالفعل من الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية واما ما بالطبع
فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على شاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية اولا ومثلها كالاعراض اللازمة والحادثة
واما ما يجري المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها الا انها خارجة عن مقتضاها او خارج
عن مقتضاها وربما كان منها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الرأس المسفط والاصبع الزائدة ليس جاريا المجرى
الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا بنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية او
كيفية تقبل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة الخاصة
بشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله
ونسبة الاصل الى فرعه والكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
الاشياء التي يحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي بالمعنى فهو صورة
عقلية مجردة الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى
المختلفة التي في القوابل ولم تكن القوة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذي
هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتي بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى الا في
ذات المبدأ فانه من المحال ان يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه فايض لكنه لم يصل ولا لم

وجود

وجود في الاشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شيء اخرى بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات
ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات فان نسبتها الى هذه الطبائع الجزئية نسبة الكمال الى النقص
ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نعيد ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان الطبائع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب
الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي ربما كانت كلية بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما
في الاعيان بذواتها قائمة الا في التصور ولا وجود الا للجزئي اما احدهما فهو ما يعقل من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ
نوع والثاني ما يعقل من مبدء مقتضى التدبير الواجب في النوع استحفاظ النوع على نظامه فنقول ان لم يكن للصورة الكلية
وجودا عقليا مستقلا في الاعيان فاي معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات
في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من ابطل الغاية في اشخاص الكائنات التي لا تتناهى حيث لا تنتهي الى غاية لجملة العلل
واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا
جوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الواحد
المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقي بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل
الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لابد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص غرضا على المعنى الضروري انتهى اقول ومن تأمل في كلاميه احدهما ان لا وجود للطبائع النوعية مستقلة والاخر ان
الغاية والغرض الاصلي في المبدأ الفاعل هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور
في موضعه حكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والغرض بالذات يجب ان يكون موجودة
في الاعيان وجودا اقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** في ان
ليس الا الخير والصلاح لا الشر والفساد
فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية وقال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج
عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة
الكلية من وجوه احدها تخلص النفس من البدن للسعادة في المعاد وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت
فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار وليكون لقوم اخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه
ان خلد هؤلاء لم يسع للاخرين مكان ولا قوة في قوة المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود ويطلبوا

اولى بالعدم الذاتي من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزايدة هي مقصودة في الطبيعة
الكلية التي تقتضي ان تكون لكل مادة ما يستعد لها من الصور ولا يعطل فاذا فضلت مادة يستحق الصورة الاصبعية لم
تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت وجود
طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجراها غير منسوب بالذات
الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشا الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت
الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الكلية من نشاتها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى بطل الزوال
على نشاتها الاولى بطيران نشاتها الاخرى قبل انصافه تماماته وليس الفساد والموت فعل الطبيعة بالذات وعلى
سبيل القصد بل بالعرض على سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس
الى السعادة الاخروية يختص بالنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت
او الفساد لحقها ايضا من جهة الطبيعة ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسبما ذهب اليه هو والكثر
اتباع المعلم الاول عقلية صرفة لم تحصل الجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عدد من البواقي والتي يفعلها الطبيعة
الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ
النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك
عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض
قاطع او قصور طبيعي وان حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة العقلية وان السعادة العقلية
غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة من هذه الابدان لها وجود اخروي والا لكان هذا الوجود
تاكلا الوجود لا يناقي الشقاوة والنكال كما سياتي بيانه في علم المعاد فصل في موضوع العلم الطبيعي ومباديه قد تعرف
في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال
الوجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا معقدا ريا او عدديا او نوعا
واقعا في التغير كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع جزئي خاص فموضوع
العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية

سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قدمر فمنها فبعضها
موضوعات لها وبعضها اثار وحركات يصدر عنها ولا شك ان للامور الطبيعية اسباب ومبادي وقد ثبت ان العلم بذي
السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها
واسبابها وتلك المبادي لا تخلو اما مباد لكلها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعا
يشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوع الصناعة المشترك ولا حوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى اثبات في
صناعة الطبيعيين كما علم في الميزان بل اثباتها على صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور
مهيتها انية ومهية معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة واخرى جزئية مختصة مثل مبادي
النمو والحس وطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدئ في السلوك ما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص وهذا في مبادي القوام و
الحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت تعرف مهية الانسان بحدها وحقيقته فعرفتك لجنسه وهو جزء
المادي لقوم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية
يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذواتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هذا فيما قبل في الجملة
المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل
الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة
واحوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة او الامور العامة اعرف عند عقولنا
من الامور الخاصة واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وهو من المعنى
الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان يوجد اولا جسما خاصا
ثم حيوانا خاصا ثم انسانا خاصا وهكذا الى ان ينتهي الى حقيقة خاصة جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في
الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف منها في المحيطة والجمعية ثم ما يليه
على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الا نحوا
من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والمحيطية والقصور وليس مقصودها ما زعمه مهية كلية
نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد هي

مبدعه كان هو الوجود لكن الموجودات قد تشترك في معنى نوعي او جنسي او غيرهما فالعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف
بعضها الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يخطر بها اولا من صفات الموجودات
هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم
كالجسمية هكذا الى ان ينتهي الى معنى محصل كامل نوعي وان الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات واوايل
المفهومات التي لا كمال معتد بها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات معنا في
وهذا الامعان في تحصيل الخصوصيات ينتهي بعض من هؤلاء الى ان يشاهد باعين عقولهم صورا عقلية وجودية
وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني
العامة والخاصة ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان
متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة
كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي و
وقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية ولواحقها وقف
النظر البحثي وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية
فليس بالعقل بما يفوقه كاحساس معرفتها لان وجودها كان للموضوع الجسماني وليس كالموضوع العقلي

فصل في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذوها على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان للاشياء الطبيعية
مبادي واسبابا نستشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله التغير فهي كما علمت مركبة من معنى الجسم
الطبيعي والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق مهيته واما معنى الحركة والتغير فهو ايضا قد علم واما
المبادي فالجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد ولد من حيث هو
كاين الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده
حاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة السريرية فالاول استعداد
محض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي
كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوايم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة

حيث يبقى مع احاد التشكلات والتكميات وكل من هذين كما هو مبدء للجسم بما هو جسم كذلك مبدء للجسم الذي هو نوع
من انواع ذلك الجسم لان ساير الصور التي للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي
مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادي الجسم الذي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير فنسبتها الى الاجسام
ذوات تلك الصورة بهذه النسبة فيكون جوهرا او انظر الى انها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من
شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها الا وحدة
ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة تخصيصه لها هي بصفة الاشتراك لجميع
مجتمعة او متطلقة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبقت الاشارة اليه ان وحدتها
الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصانها
وجودها وان ذاتها خالية عن الصور فيكون في طبعها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة
اليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والفقر والغنى كانها رسم فيها وظل وشبه وخيال من الصور ويكون الصورة
هي التي يكمل الجوهر المادي بوجودها جوهرا اخر بالفعل بعد ما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان الجسم بما
هو جسم مبدأين قريبين ذاتيين احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة
كالية بعدها صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في اسنان الجسمانية كالابيض والماشي والضاحك وليوضع
ان الهيولى الاولى لا تقوم بنفسها مجردة عن الصورة الجرمية بل لا هيولى بما هي هيولى لا تجرد عن الصورة التي تقومها
قائمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع صورة اخرى تنوب عنها وتقوم في التقويم
مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى
جوهر مبهم الوجود لم تحصلات متعددة تحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل جاء من الصور ثم ينبغي ان يوضع ايضا
الطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة اخذت تماما الحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الى
صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى تشخصية اخرى مباينة الوجود والتشخص هو التشخص الاول بل
يفسد وهذا بخلاف الجوهر اخذ مادة لنوع او تشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام
فيجوز تبدلها والنوع والتشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري

وتجويز تجوهر المادى ولاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية ولا المقدار الجسمانى فى الكم لانه بما هو نوع مقدارى
لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه وبقاء الموضوع شرط فى الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل
فيه ولا يجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها
ما دامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الاستعدادية
فان جسمية ما ومقدارا ما يكفى ان يكون جزءا لمادة الحقيقة معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان
فى جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقاءه بالشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعنى نفسه باقية
بالعدد فهذا هو الكلام فى المبادى الداخلة فى قوام الجسم وللاجسام مبادى ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذى
طبع الصور التى للاجسام فى موادها فقوم المادة بالصور وجودا وقوم منهما المركب مهية بفعل صورته فى مادته وذلك
المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هى التى لاجلها ما طبعت هذه الصور فى المواد والكلام هيهنا
لما كان فى المبادى المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ هيهنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة هيهنا هى الغاية المشتركة
قال الشيخ فى الشفا والمشترك فيه هيهنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا يترتب
عليه ساير الافاعيل كالذى يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شىء كذلك على ما تعلم فى موضعه
فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التى تؤمها جميع الامور
الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلم فى موضعه فهذا نحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم
كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية والغاية الكلية هى المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية
للامور الجزئية اقول فيه بحث اما اولا فلان الذى ذكره اولا فى تعيين الفاعل المشترك ليس بالوجه صحة فان
الصادر الاول من المبدء الفعال فى هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبايع الخاصة
الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجنسية كيف وقد حقق فى مقامه ان الذى يجرى مجرى الصور يقوم للذى
يجرى مجرى المادة وايضا الصور الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور المنوعة لم يكن تلك الصور صورا
بل كانت اعراضا لاستغناء الجسمية عنها فى الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى الذى يكون بازاء الفاعل بهذا
المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية الجسمية اولا ولغيرها بتوسطها لان الفاعل كذلك واما

ثالثا فلانه قد صرح الشيخ فى الالهيات فى فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائما اقدم من ما بالقوة وبين ذلك
بوجوه كثيرة وايضا ابطل فى موضع اخر منها فى فصل تكون الاسطقسات كون الوجود اولا للجسم والبسيط فى نفسه
احدى الصور المقومة غير صورة الجسمية ثم يكتسب ساير الصور واما رابعا فلان الذى ينبغى ان يوضع للطبيعى من
احوال المبادى يجب ان لا يكون مبحوثا عنه فى علم فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذى ذكره ثانيا لا
يجوز ايضا ان يكون من المبادى التى يتسلمها الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية
المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الاول الذى ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك هو الذى يبتدى
منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هى التى ينتهى اليها ولاجلها وجود جميع
الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط ومثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا
لغير الامور الطبيعية ايضا او كان مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها
عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس فى الغاية المشتركة بما هى غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل
المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى
الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة
والعايد اليه فى الانفعالات الاعدادية الزمانية فى سلسلة الرجوع الصعودى على العكس من الترتيب الاول الصدورى
النزولى فيبتدى الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها
والفرق بين وجودى الطريقين فى كل مرتبة ما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى
وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات اما انه واحد فى ذاته او كثير وواجب او
ممكن فما يبين فى علم موضع اخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان المبادى
المشتركة فى الاجسام الطبيعية هى هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه فى الفلسفة الاولى واما الجسم من
حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشىء متغيرا تغيرا طبيعيا
او لا او ان يصير بعد لا استكمالا اما ذاتيا او عرضيا او كائنا او كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا
والمفهوم من كونه كائنا او حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شىء ثابت هو المتغير وصفة كانت

موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير فى ذاته من ان يكون الامر
القابل المتغير عنه والمتغير اليه وصورة حاصلة وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا
فى التغيرات التى فى الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما فى جوهريات الاشياء فبفضل الله وجوده تقريبا
ذلك فى جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم الاول ومن يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف
ذكره من كيفية تجدد الطبيعية وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل جزء منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون
العدم معدودا من جملة المبادى المقومة للكائنات فان العدم شرط فى كون الشىء متغيرا واذا كان التغير فى جوهر
الشىء وقوامه كان العدم شريكه فى تقويمه مع ساير المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير فى ذاته يوجب رفع
ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لا بد منه فى وجود الشىء ولو نوقش فى اطلاق اللفظ وقيل المبدء
هو الذى لا بد من وجوده فى وجود شىء فلا مبالاة لنا فى ذلك مع قايله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لا بد
من اخذه فى تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق حتى لا عدم
له من الوجود كانه عدم شىء مع تهيؤ واستعداد فى مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية
فى قابل الانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشىء كان عن
الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب او كان عن اللاسرير ولعل ان فى كثير
من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفى كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم فانه
لا يقال كان عن الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها
فساد الصورة الاولى او حالة وجودية لها فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث زال عنها صورة النطفية
والثانى الخشب اذا يكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلع عن صورة ما وشكلا ما بالنحت
والنجر وبعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضى وجودها زوال الشىء من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية
فيه باقية بذاتها وصفاتها الوجودية ففى الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد
وفى الضرب الثانى اذا استعمل لفظة عن او لفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما لا يقال عن الزاج
والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء والذى لا بد ان يعرفه الرجل العلمى ان جميع التغيرات الطبيعية

يلزمها ان ينتقل مادة الشىء من صورة الى صورة كمالية وان الصورة الاولى وان زالت من حيث وجودها الناقص
لكن لما اشتدت واستكملت فهى كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال لفظة من او عن بحسب كلى
المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف
البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم او الحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست عندنا من
الغايات الذاتية التى يوجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هى من التغيرات الضرورات التابعة للاستكمالات
فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر مما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع حال الشوق الهيولى
الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شىء لست افهمه اقول قد مر الكلام منا
فى مباحث العلل فى تصحيح هذا الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد
البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولانى المستكمل بالعقل الفعال امكن فى اثبات
الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال **فصل** فى كيفية كون هذه المبادى المقارنة
اعنى المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راى الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع
الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هى قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل
وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة يقبل صور الكائنات الفاسدة وتارة يقبل صورة ما لا يفسد
فى طباعها ولا كون هيولانى فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة
التى يفسد بعضها الى بعض ويكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذى ذكروه من الفرق
ان بعض الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز فى الاحتمال
العقلى ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا فى ذاته لقبول كل صورة
لكن بعض الصور فى نفسها بحيث لا يكون لها ضد مفسد وبعضها فى نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين
القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذى يقوى هذا الظن ان الهيولى الاولى فى نفسها ليس الا قوة
لقبول الاشياء من غير تخصص لها فى ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة وصورة فلا تحصل لها الا
بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت فى مباحث حدوث العالم

ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست بمادية بل
عقلية واما المبدء الصورى المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصورة الجسمية الامتدادية دون
غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى الاولى واحدة مشتركة بواسطة
اختلاف الصور مع ان اول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصور
الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف
الهيوليات مبطلا لاشتراكها الكل على ان الهيولى ضعيفة الوجود لا يقدح فى وحدتها التشخصية كثرة الصور لا سيما
بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها من الاسباب فالحق ان المبدء الصورى المشترك
بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها فى كل يوم كونا وفسادا واتصالا وانفصالا بل
الصور فى ان يكون مبدا صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم كله حيوانا واحدا
له نفس واحدة هو نفس الكل وصورة الكل هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما واحدا
مشتملا على جميع السموات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعى فيها ترتيب
ونظام بين الاشرف والاخس والالطف والاكثف لا يقدح فى الوحدة التشخصية لصورة الجميع كالانسان الذى
هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام مبدء صورى مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولى ولا يكون
ولا يفسد بل يتعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما سبق ان كون الشىء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه ابداعى الوجود
غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل القوة وجود الشىء وامكانه الاستعدادى تجدد وكون حتى
لو كان الشىء مسلوب القوة والاستعداد لم يحدث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك الشىء صورة محضة اذ لو كان تعلق
وجوده بالهيولى فلابد وان يكون للعدم شركة فى قوام وجوده وانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعيا
واما الذى قررناه من الصور فان يكون مبدا صوريا مشتركا فينبغى ان يكون لها جهتان احديهما عقلية حاصلة بالابداع
والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد والنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها
العقلى صورة ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة
فاسدة واما العدم فلا يجوز ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين فى الاشتراك لان

هذا العدم عدم شىء من شانه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك
بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة فى ان المبادى الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من
الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا المفهوم الكلى المشترك يقال انه لا يكون ولا يفسد على
نحو ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود
هى بحيث يكون وجودها بعينه الا عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود ولوجودها
حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو
فساد الاخر وفساده كون الاخر وبالجملة الكل كان له وجود الكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم من الكل فى
ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال المكانى للجوهر المقدارى المسمى القار الوجود فى نسبة وجود كل جزء مكانى منه
الى عدم الجزء الاخر المكانى فى نسبة وجود الكل الى عدم الكل مقيسين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة
الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع العالم الجسمانى صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم
يبعد ان يقال ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان
لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه هو ان يفسد الصورة من المادة فيحصل
عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ثم العدم موجودا ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجودا
بالعرض وعدمه هو الصورة لكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار ما وقوام هذا
العدم ووجوده هو نفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذى افاده من ان العدم كونا وفسادا بالعرض انما يجرى
فى حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان فى الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالة حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم فى مثل
هذه الاشياء كالوجود فى ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجى كما يصدق عليه هويته
معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده وبه فساده الذى قبله ولان وجود كل جزء كائن
بحيث يعتبر فى قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادى كما لا عدم بل عدم
جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصور متحدة الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل

فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون
الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على هوية الامر التدريجى الحصول اطلاق مجازى بالعرض
فان التدرج فى الوجود لا يحصل الا بالتدرج فى العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق
الكون والفساد على الصورة بما هى صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هى عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد
كل من هذه المبادى الثلثة اعنى المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك فى افراد كل منها لا شبهة ومع ذلك
ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك
كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امور شتى تختلف فى معنى تلك المبدئية بالتقدم والتاخر و
الاشد والاضعف فالجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة فى انها امر هو بالقوة شىء اخر فقد يكون بسيطا وقد
يكون مركبا وقد يكون بعيدا وقد يكون قريبا وكذا الصورة فانها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة فى هذا المقام ما
به يخرج الشىء من القوة الى الفعل سواء كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور
ولا شك فى انه فى التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر هيهنا فى مبدئية الصورة
والاعتبارات التى فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا او بحسب انها احد جزئى الكائن لا انها مبدء فاعلى وان جاز
ان يكون مبدا فاعليا للجزء الاخر او لهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعة لا اشتغال لها بالمبدء الفاعلى
والغائى المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد كل
منهما واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فالطبيعى يبحث عنهما
فصل فى ان اى العلل ينبغى ان يكون اشد طلبا او اهتماما للطبيعيين لا شبهة فى ان صورة الشىء احق بان
يطلب من مادته لاجل تقرر ماهيته لما علمت من ان بها يكون الشىء هو هو بالفعل دون مادته التى هو بها هو بالقوة
وكذا لا شبهة فى ان كلا من الفاعل والغاية للشىء اولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشىء من مادته واما
الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل فى علم البرهان
ان مطلب ما اقدم من مطلب لم لكن طلبهما اشرف منالا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما
تمام وجود المعلول كما ان الصورة تمام ماهيته ومعناه وتمام الشىء هو ذلك الشىء مع امر زايد هو كالرف الصورة

فقط لايتم وجود الشىء ما لم يحصل بعد فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما والكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام بمراعاة
المواد دون الصورة والطالبين للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هى اخس منها وجودا وحكى الشيخ
فى الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هى التى يجب ان يحصل ويعرف فاذا
حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط ويشبه ان يكون هذه المادة التى قصر عليها هؤلاء نظرهم
هى المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى فكانهم من الاولى غافلون يعنى لو تفطنوا العلموا ان الذى حصلوه وعرفوه على
زعمهم وجعلوه مادة فهى بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنايع وقايس بين الطبيعة وبين الصناعة
المهنية فقال ان مستنبط الحديد وكذا تحصيل الحديد والغواص وكذا تحصيل الدر وما عليهما من صورتهما والذى
يظهر لنا فساد هذا الراى افعاده ايانا الوقوف على خصايص الامور الطبيعية ونوعياتها التى هى صورتها ومناقضة هذا
المذهب نفسه لنفسه فانه ان اقنعه الوقوف على خصايص الامور الطبيعية ونوعياتها التى هى صورها فقط الهيولى الغير
الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شىء لا وجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اى طريق سلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور
والاعراض جميعا وهى التى تجر اذهاننا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير الصورة ورام الهيولى صورة كالهواء
والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر فى الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد موضوع صناعته بل هو غايتها
وموضوعها الاجسام المعدنية التى يكب عليها الحديد بالحفر والنقب و فعل ذلك هو صورة صناعية ثم تحصيل
الحديد غاية صناعته وهو موضوع لصنايع اخرى وبالجملة طلب كل شىء هو بالحقيقة طلب بما هو صورة لا بما هو مادة
ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين فى علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انما قصدت
فى الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى
المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون فى جهة اطراح المادة كما اولئك فى اطراح الصورة فقد
قنعوا بان يجعلوا المناسبات التى بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة
واذا كان العلم التام الحقيقى هو الاحاطة بالشىء كما هو وما يلزمه وكانت ماهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة
فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال ولا مادة الا اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من المادة الاولى وقد علمنا بطبيعتها او
انها بالقوة كل شىء يكتسب علما بان الصورة التى فى مثل هذه المادة اما واجب وجودها بخلافه اخرى غيرها او ممكن غير

موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة تكسبه علما بما هو هويته الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يتم العلم بجوهر الشيء اقول ليس اسراف هؤلاء مثل اسراف اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى انما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية فلا حاجة لها الى مادة من المواد اصلا كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية جواهر مصورة مجردة عن المواد ولواحقها فان اطرح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثيرا وذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب وح يكون البحث حريا بان يكون جامعا للطرفين المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكروه من ان لا مادة ام اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل الدلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كلها وانها بالقوة كل شيء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التي هي بها تمت نوعيتها فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها يجب ان يكون بحثا من شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام في الكمال الا بمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه كيف وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها حقيقة والذي سنح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة

بالعدم والحدوث والحركة والكمال فهي لا محالة لا بد لها ان يكون جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة كل شيء تمام نحوها واستكمل بها

فصل في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي من مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرين من اعلام بلد شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي وبيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان الوجودات امور متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني بوجوداتها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان اذ يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء اخر يكون لكل منهما ذات على حدة ف في المركب كثرة بالفعل كتركب البيت من اللبنات ومثل هذا المركب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اتفاقي كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركب بعض اجزاء الحيوان مع بعض [illegible] والثاني ان يتحرك شيء في ذاته الى ان يصير شيئا اخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حيوانا او كالانسان اذا صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا التركيب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط الا ترى ان اللونية لا يمكن وجودها فارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ترى ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث المهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا وقد لا يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه لا ان لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظرا الى شيء اخر وهو ان يكون لامر واحد له معنيان جنسي

وفصلي ثم انعدام ذلك الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا ومثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء والشجر اذا قطع والمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجز حمل احديهما على الاخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الاخر ويقال هو هو او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد وان فرض بينهما اي ارتباط امكن ويشهد بهذا بديهة العقل لكن المادة تحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس من يحمل وحده فيكون عين المركب وكذا الصورة تحمل عليه وكل منهما تحمل على الاخرى فالكل واحد **الحجة الثانية** ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو نار بالفعل يكون جسم واحد نارا او ياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفئ في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انفرز منه ان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل الواحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر فيه للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب الاثار وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بحسب المعنى **الحجة الثالثة** ان مادة الشيء

هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها يصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهيولى الاولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وظاهر ان التعرف والبراءة عن القوى مرتب في صنف المراتب على التناقص منه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في غاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرح هذا من قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت في الجسم وما ذكره بهمنيار في الهيات كتاب التحصيل ان الهيولى شيء ليست في موضوع فهي ايضا ذو جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه مهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها هي مهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي مهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر انه يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا اخر مبهما وتعدها رعين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر **الحجة الرابعة** ان النفس صورة للبدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس يتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الاكل الشام الذائق يقول انا اجلس واكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصيتها صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجود الامرين مختلفين من غير ان يتحدا فثبت ان النفس بخصوصها عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون عين البدن **اعضالات وتفصيات** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية

ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية الواحدة كالسواد من جنسه وفصله حتى يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة الماهية هذا باعتبار التجريد واحدهما محمول على الآخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا اصدق حمله على الماهية وعلى الاخر فيسمى جنسا او فصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بان لا يكون غيره كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة وثانيهما كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرتم انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة و صورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد اقول الحق لم يلزم ان يكون كلما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام ماهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق والمعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على وجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد فلا يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا لا ينفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء المادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد بسيط له معان كثيرة يصدق عليه وهو الجسم النامي والمغتذي والحساس وغير ذلك ولا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته المصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فانها امر مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد

طبيعي وكذا حكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متماثلة واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالماهية وانها ليست موجودة مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذيمقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما حققه الشيخ اما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كليهما متصلا واحدا ينافي ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثانيهما ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او تجسم المجرد اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لا ان يكون لكل واحد من افراده لدن يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة من ذاتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك و الجالس في المكان وان كان هذا هو المعنى البدن لا يصدق انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس وان كان المجموع فلا يصدق على المجموع مجرد ومادي انه حساس ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل بحيث يحصل حتى يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين

مستدلا عليه بان كلا منهما واقع تحت جنس اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا بالحقيقة واما الذي تفصى به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لانم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم بحيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يقتبس منها الحقايق الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى بصفات الاجسام ويشير حال التوجه اليه الى السماء مع تنزيهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بان هذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية من النامي والمتحيز والماشي والآكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز و اما اجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الله والراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره من الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن النفس التي هي بمنزلة الصورة داخلة فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق وعن الوجه الثالث بانا لانم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصريف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا لزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء او ارض باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزءا غير محمول انما يجري ويصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث به من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي يصدق حملها على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة

النوعية للحيوان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت او الفساد غير التي تكون متحدة معها بالشخص كما اومأنا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدأ وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدأ غير كاف في الصدق والامثلة التي يستدل بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس و غيرها لا تعويل بها اذ اكثرها مجازات واما الموضوع فيها ما ليس بمبدأ واما الثاني فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي يمكن ان يتصور به والجسم لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان معه اي اضافة فرضت له **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا واحدا منهما بل لامر اخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لانم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك التالي اي تجسم المجرد او تجرد الجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد كساير مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك الكليات وان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان والمراد به العاري عن هذه الثلاثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كما اذا مات الفرس فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه الوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب الى امر مجرد بخروج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما هو شان ساير الصور لا جزءا تركيبيا انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فاذن معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني ان كلا منهما موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي اليهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة

النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد
مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة
بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي وان اخذ مقيدا بعدم
شيء اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف
الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة
امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل
بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا
فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل
لكن لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد
الاشكال المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود
الجسماني ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ من هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى
وجود اخر وينقلب الجوهر مفارقا اخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية
هو عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد مما اورده
صاحب حاشية التجريد على معاصره وان كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما رايناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي
يجري في البسائط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر
بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكروه لكان للالوان مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة
وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره
فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا فعلم ان مرادهم من الهيولى الجسمية ما يحاذي من الجزء التحليلي الذي هو الجنس و
بالصورة ما يحاذيه من التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان
التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس كما توهمه من
ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات

كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة كما لا يكون زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية كوحدة
العسكر اذ يمتنع ان يكون الوجودات المتباينة الوجود باي معنى اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية مثلا لا يمكن
ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة
بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما سمي بسيطا وما سمي مركبا هو الذي اومانا اليه من ان المعنى الذي فيه بازاء
الجنس والمادة قد توجد مجردة من غير المعنى الذي بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا
وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمعناها وجود اخر افضل واتم من ذلك
الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى اخر هو الفصل القريب ف
يترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مرتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة التامة
بتحصلها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية تحاذي
بالمادة الخارجية محاذية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية وهي في
الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة وكذا المجردات
مادة وصورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء
اليه كيف وهم جعلوا نسبة الماهية الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه
زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على نحو الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم ٥٧
مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقتها ثم قال ان ما يخيله من نفي بقاء صور العناصر
في المركبات يخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء
حلول السريان ودعوى على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصور الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزاء
المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون الشيء ساريا في بعض
اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الا
ثم ان بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا قوام في مادتها بما هي مادتها

اذ المادة امر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى اولا في مادة لكانت ياقوتا على انا
سنبين في مبحث المزاج زيادة تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافتها في هذه الانواع الطبيعية والذي يدل
على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في الماهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر و
الاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط
تحس وتتحرك بالارادة وتتغذى وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون اول لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست
لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل يخص هذا الجسم
فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه نمو لا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار
للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل واحد من
اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال
الفاضل الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على المطلوب لجواز ان يكون
مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة
بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة لها بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة
العسكر والعشرة ولذلك ما يتالف منهما ذات وحدة وكذلك ما نقل من الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا
حصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي
هيهنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك ان يحصل منها ثالث كما في العرضيات و
معروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من جهة كونهما جنسا وفصلا
فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب اي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان لها
نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود اخر
في العقل مجردا من المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لها بالتركيب وحدة حقيقية ففي غاية الوهن اذ
كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء موجودا بوجود واحد اذ جميع اشياء كثيرة فيكون وحدتها بالفعل وكثرتها
بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا

بين ضعيف من وجهين احدهما انه ينافي ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لها حقيقية لانها متى كانت الوحدة
بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا
الحبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد
بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ما صورته او نقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس
والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما
سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا
ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق
بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و
كذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال ولما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية الشيء حيث
وصف صورة الجسم بان الجسم بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها السببية
واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته انسانا
ثم ما توهمه من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية
الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة
عنده ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية و
هذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب السؤال عنه بما هو وصح ان يكون ماخوذا مطلقا
ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول ان الظاهر ان الباء في الموضعين استعملت
بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي السببية الغير فاذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته
بسبب شيء اخر وكذا اذا قيل صورة جسم هي التي بها هو ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في
حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف
الفصل بماهية فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية ومصداقها او من الخلط بين
مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف فصل الشيء بماهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم

الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم فلم لا يمكن تحديد الفصل
بالهيئة بل بالاحد الفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يحاذيها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات
والمهية خارجة عن الوجود صادق مفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء هي تمام مهيته وعرفها بما
ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكروا لما قوله لو
كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره ثم فان الانسان مثلا تمام مهية الحيوان وغيره واقع في
جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته و
عينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل
شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو
ذلك الشيء لا بمادته والبعض في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده و الحكماء
ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستويا بان
العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيهما على وجه عقلي كانت
النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته **تبصرة** واعلم ان
التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان
الا ان توافق الاراء وافقت توقع القلب زيادة اطمينان على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه
لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واترابه كان منقحا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه
على عدة قوانين مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء موجودا ومنها ان الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف
ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان مادة الشيء هي بعينها بجهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة
وجوده ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة الاخروية
ومتحدة بها بحيث يكون هو هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات
كثيرة وقد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث
الغامضة فالذي نقلنا من كلام الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على السنتهم

الغرض من نقل كثير من صور انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو
ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء كل بسيط فان مهيته ذاته لانه
ليس هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهية المقبول الذي حصل فيه لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو
الذي يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هو ما هو فان احدا من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء
يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات و الصورة
والصورة دائما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا
صورتها ذاتها ولا مهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية فهو بما هو ما هو وانما هو ما هو بكون الصورة
مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو
المركب والمهية هذا التركيب فالصورة احدهما ايضا في اليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة و
الصورة وقال في موضع اخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان تكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس
ولا واحد منهما هو الثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها
شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه و
بعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد
الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها محمولا على بعض ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على
الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء في قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد
يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى اخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصل اقول كلما وجد
من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة او بمغايرة المهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك
الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة
لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المهية هي الصورة
بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج فهي مركبة من القوة والفعل والكون و

احدهما الاخص ويكون المجموع البسيط

الفساد حيث حكم بانها عين المهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي **فصل** في تتمة القول في
الاتحاد بين المادة والصورة جرحا وتعديلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات
لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما يصير مجردة بالموت كما تخيله لم ينطبع فيها الصورة
الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس
من مراتب استحالات البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان اثار النطفة
لا توجد في الغذاء واثار العلقة لا توجد في النطفة واثار البدن لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان
افراد البشر في ان تكونهم مدرك الكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة
مقدار ووضع وتحيز بل كان المهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شانها ان تجرد عن المواد
وينزع عنها الغواشي بتعمل وتجريد ونزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شانها ان تنزع
عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان
العاقل يتحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجود الكلي بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة
المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة
الجماد والنبات كالجنين تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان
لا يكون مدركة للكليات الا بعد الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في
كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف
الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس ليست كوحدة النقطة واشباهها حتى
لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق
النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل منافيا فان تدبير الجسم الطبيعي ببعض
قويها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس اولا قبل الاستكمال ايما البدن الذي ضعفت قوته و وهنت
مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن
ببعض قويها واما انكاره لاستحالة المادي الى المجرد فبناء على نفي الاشتداد الجوهري وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله

لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اثبتنا اليه من ان
المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة
وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى والنفس اولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني
ثم قال الا ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذ لو كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما
بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من
الاتصال الحقيقي كما في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب والاستاذ اي
السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلم لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين
العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه
لو جاز اتحاد النفس مع البدن مطلقا لزم ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا اقول قد اعترف هذا
النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا
لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة
التدبير والتصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير
اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك
الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري بالاتحاد دون
غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير
بل لان وجوده ارفع واقوى من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس متصلة بالبدن و
العجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض لم لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير
يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف
يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة
بل هي من وجه متحدة بالبدن ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا وكان
الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل فيها بوجه وتفعل بها افعالا في غيرها بوجه وتولد كون كل منهما تحت

جنس اخر لا يقدح فيه اذ مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من
الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء مهية واحدة كاجناس
وفصولها البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس وفصل المقسم له من حيث
هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعيين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة الجنس الى نوعه ونسبة
جنس الجنس الى الفصل ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما ايضا
لا اعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيدا يافي يجب ان يكون عين صاحبه لكن ليس بينهما الا اتحاد
بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض بين هي
الفساد والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار
التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في الجنس كان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس
والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين
ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصورة العلمية ذا وضع معين ومقدار
معين فلا يكون كلية ولا يجدي به اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية وان صح انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه
اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشآتها ككثافة التعلق ولطافة التجرد وكذلك اختلاف
القوى والدرجات لنفس واحدة وقد بلغ لعمر حبيبك اليست القوة الحسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة
واين مقام احديهما من مقام الاخرى فالنفس الانسانية اطوارها وتستمع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس
بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى امرا
حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحدة مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا
كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم
من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي
ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل
منهما وجود اخر متمايزا من صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معا

حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للمهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها
وحملها من حيثية اخرى وهي انه تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر عنه واما النوع والعارض المحمول عليه فليس
بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اثبتنا سابقا من ان لها نحوا اخر من الوجود
في الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين
لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اي ماخوذ مطلقا فانها محمول لتعلق الصورة لامر وتحقيق هذا المقام لا ورقع التنبيه
عليه مرارا ان الكل من المادة والصورة تجردا وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى
والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة
للصورة والصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى
اللازمة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا الا بالقابل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة
المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا القياس في غيرهما من المواد والصور وبهذا يندفع
كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه والحق منها الاشكال
الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف يكون باقيا بعد زوال نفسه
والحل كما علمت من ان هذا غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك
الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى
غير ذلك من الاشكالات وسترجع في بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم بقاء العنصر في مبحث المزاج واعلم ان هذين
النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسط الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه
اي سهم كان في كنانة عمله ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى رتبة التنقيح ومشرب التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود
الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود
المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهمل احوال الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل
الفرق بين سرير وبين الهيولى مادة وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع
والعرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس

هذا المعنى المصدري الذي تكثر بتكثر المهيات والمعاني الكلية فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم
ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده بمفهوم الموجود المشتق بهذا الكلي الى هنا ولم يحصل احد منهما ان الوجود
هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها او اذا اشتد الوجود
او كل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد فيه من جهة وحدة وجهة تعدد
فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا يجوز الا كما ذكرنا فيه كان ذهب العلامة الدواني حيث قال
لا ريب ان التركيب يقتضي اجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين الاطلاقي
والهوية اللاهوتية وحكم بانه كيف جعله لا يتوهم امرا غير صحيح اقول كل ما ذكره في هذه المناقشة في التسمية والمضايقة
في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للتغيرات والطبيعيات

قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالعلول المتغيرة وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالتغير
ويقتضي سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا
صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه
الى العالم الالهي واما تحقيق مهيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص منه لباحث الامور الطبيعية
المتغيرة فليعلم ان الفاعل في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في اخر من حيث هو اخر والمراد بالحركة ههنا كل خروج من
القوة الى الفعل في اي مادة كان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج محرك العليل بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج
بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا ايضا انما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذات مقامات مختلفة لان موضوع القبول
والفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار اذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا ثم ان الفاعل بهذا المعنى اما
مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي
يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصورة
المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا يجب ان يكون مبدأ خارجا عن عالم
الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان ههنا امرا يعطي الصورة كل من
المهيئ والمعطي مبدأ للحركة وخروج المادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة

التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية اخس وجودا من التي اليها الحركة واما المعطي
فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المثير الى المشوق فان من جملة مبادي الحركة هو الذي يقال له المثير
او المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة بتوسط امر اخر وذلك لانه بسبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة ارادية فهو
مبدأ المبدأ بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدأ لصور نفسانية متخيلة متجددة كارادات متتالية يكون تلك
الصور النفسانية المتجددة مبدأ قوى بالحركات بدنية حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون
هو ما التي في النفوس لا التي في الابدان ولو سميت هذه تخييرية والتي في النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المثير هو
مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا او لا واما السبب
القابل اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن ذاتها وهذا اخرج نسبة
المقومات الى اوارجها ولها نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعني المركب من
الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى البياض ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم
من وجود الكل وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا يعقل الا على اقسام ثلثة اما ان لا يكون احدهما
ولا الاخر متقدما عليها اي سببا ولا متاخرا اي مسببا واما ان يكون المادة مفتقرة في التقوم بالفعل الى الامر وهو يكون
متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمبادي اخر ولكنه يلزمه اذا وجدا ان يقوم مادة
حلوه ويحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء يكون مقومة لشيء ومقومة لشيء اخر لكنه ربما كان ما يقومه بمفارقة
لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدأ المقوم
للمادة يكون تقويمه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فلمثل هذا الامر وجهان وجوديان احدهما
مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا ولها قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته او هو كل المقوم القريب
وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وقد
لاح ذلك البيان بان ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما يقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة
وبالاخر يقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقومة
في ذاتها حاصلة بالفعل ثم يقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة فالقسم الاول اوجب

اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان له مثال
فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين الاخيرين
فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امرين لا تعلق لاحدهما بالاخر ولعل الذي مثل
به من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس فان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها
او صورة الصورة لها فهي متقومة بالنفس والنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة
ضعيفة لانها في ذاتها قابل الاشياء وتقدمها على شيء وان لم يوجد الهيولى بالقياس اليها والنفس بما هي متعلقة
بها او بالمركب منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس الا منهما مضافة الى الاخرى اضافة تعلقية ثم قال
وللمادة مع المتكون منها الذي هو جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان تنقل هذه المناسبة الى الصورة
مع المتكون فان المادة قد يكفي في وجودها ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لم
ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف اخر منها كالعقاقير المعجون والكيموسات البدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط
كاشخاص الناس العسكرية والمنازل المدنية ولما يجب الاجتماع والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت ولما يجب
الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا يكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاق
وقول الشكل ان يكون منها الكائنات بل ان يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها من بعض ويستقر الجملة كيفية متشابهة
فيهم مزاجا فحينئذ يستعد الصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة صورة كانت لا تكون الا واحدة وفي جميع هذه
الامثلة التي ذكرها الشيخ لا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة فيها
بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية كاللبنات والاخشاب لصورة البيت والعسكر واما المجتمعات
التي وقعت فيها استحالة الاجزاء فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة لصورة البيت والعسكر وهي حينئذ مادة واحدة
واحدة واما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة لما
واحدة اما الصورة فيصير اجتماعها في الوجود ولو مع التباعد واما مادتها فنفس وانها بلا اعتبار تلك الهيئة
في بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية
وهي كمية الوحدات بعين مادتها المتكثرة وهي الوحدات قال الشيخ فاذا قلنا المادة الى ما يحدث منها فقد يكون

المادة مادة لقبول الكون وقد يكون مادة لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول
التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال الهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعا ويقال صورة لنفس النوع ويقال
صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة للنظام
المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال الصورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا ويفارق النوع
فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وقد يقال ربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة احد المبادي
هي بالقياس الى المركب منها ومن المادة الصادرة له يوجبه بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل في مثله و
بجزء اما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع اخر والعلة الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة
التي قد قامت دونها نوعا وهي طارئة عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى الجسم ابيض اقول جميع ما جعل
المادة مقيسة اليه بنسبة القبول كالاجتماع والافتراق التركيب وغيرها فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصل
ومقومة لماهية نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل
منهما هو ماهية المجتمع مثلا او ماهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده
انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود او للقوام سواء كانت جوهرا او عرضا
وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف اذ كل منها محصل للمادة من المواد نحوا من التحصيل ومقوم للمركب الماخوذ منهما
ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة لا تخلو عن الوجود فما قوي وجوده
كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعفت وحدته حتى تصير وحدته
مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه اخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الانواع تكون مغمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خسة الوجود وفي مقابلتها انواع قوية الوجود والوحدة حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص
تمام فهي صور لا مادة لها او كان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة
واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل ما يتحرك
يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق

او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع **فصل** في تعيين المناسبات بين هذه المبادي لما
علمت ان الماهية واحدة قد يكون انحاء من الوجود ولها من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود
متقدمة على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو اخر من الوجود متاخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية
بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه
لانتهاء الحركة عن مادتها اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء واحد اقسام
العلل باسرها من غير استيجاب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية
البتة وان كانتا بالقياس الى امرين متغايرين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية
موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية يحرك الفاعل
الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فنقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فنقول لاني ارتضت
فيكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن
جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا
لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين
الماهية والوجود ليس بما يصحح كون الماهية سببا للشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد
لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فماهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما
ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود للفاعل الاكل قبل الاكل حتى يأكل لاجله فاحد وجودي
الشبع يحرك المادة لحصول وجوده الاخر لكونه الكل واتم من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء
صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة الغاية في كونها غاية بل التحصيل وجودها
لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه هو وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون الفعل
الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية
التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب
على استكمالها واعلم ان لكل من هذه العلل الاربع مبدأين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين

اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علية لشيئين لانها علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل
منهما علة قريبة لشيء وعلة بعيدة لشيء فهما كانهما علتان بين قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو اخر من العلية
وهو التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا
قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب
بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا
بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب
فالمبادي القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزآه وان اختلف تقويم كل منهما
للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة قد
الصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل
فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة لما العلة ومع ذلك فانها من
حيث كونها جزء المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة و
المادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه
وعلة علة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب
بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة
مادية له بل من حيث هي كونها مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية
له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة
اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما في نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين
فصل في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة
له اصلا الا هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها ما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة و
الصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها
ما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية

فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بجميع هذه العلل لدخولها في ماهيته وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم العلم
بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا مدخل للمادة والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدا حركة ولا
غاية حركة ولا المادة ايضا المبتدي الذي يجب عليه ان يتامل فيها من العلل هي العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال
السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا كان الشيء سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل
زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمثير او بالداعي وهو الفاعل المتقدم فيقال لانه
فلان او لانه غصب حقه وهذا هو الفاعل الصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة
فظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل ههنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجود
من الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة ح لذاتها
لا السبب اخر هي محركة الفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل
فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث ماهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب
بها ح هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدا الفاعلي
فيقال لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدا المادي مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب
الدواء واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها ولا يكفي ذكر المادة وحدها بان يقال جوابا عن السؤال
المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة
بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال لتخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن
وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة
لان الفاعل لا يجب ان يعطي المادة اي استعداد كان الا ان يعني الاستعداد الخصوص التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المراة
اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما الاستعداد الاصلي فلازم للمادة ويجوز ان يجاب بالصورة اذا
كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المراة مثلا لانها ملساء صيقلية وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد
اخذت مع صورة ما فيسال عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان
يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا تشتت ان

مايقال على سبيل المجاز ونذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت
وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه
مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك
تحقيقه **فصل** في تحقيق ماهية المزاج واثباته العادة جرت بذكرها في فن الطبيعيات لكنا اوردناها ههنا
للعلة المذكورة ولعلة اخرى وهي ان المبحث عن ماهية شيء ونحو وجوده مناسب لان يذكر في العلوم الالهية فنقول
المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما متشابهة الاجزاء حتى
انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة و
بالقياس الى اليبوسة رطوبة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها
في جزئه الاخر انما وجب بينها الا في الموضوع ذاتا ووضعا كما هو عند الجمهور او وضعا فقط كما هو عندنا واما سبب
ايجادها فاعلا وقابلا فالمشهور ان العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الاخر انكسرت سورة
كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا
التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض الا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا
او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول لما تبين في موضعه ان كل تاثير و
تاثر جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر وفي الشق الثاني فنقول ح اذا لم يكن النسبة
بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن جسم مثلا فلا يخلو
اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثاني باطل لان اثر المتسخن لا يصل الى الابعد
الابعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وننقل الكلام
الى متوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقيا للمتسخن او لا يحصل من المسخن الا الجسم الملاقي ثم الى الملاقي للملاقي
بتوسط الملاقي فظهر ان كل تاثير وتاثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد اعترض
عليه الامام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب
من انكر تادي اشباح المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل

يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا بالاستقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال
اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تنفعل بالملاقاة واجسام تنفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة
هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الاخر من غير ملاقاة انما يبقى ضرب
من التعجب كانه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا اتفق ان شوهد
فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما يتعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة
مذهبنا البرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان
يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة تمثل صورته من غير ان
يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل
المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل
والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل
والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال في
من الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض مع
انها لا تضيء الاجسام التي يتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذا الاشكالات
ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على
مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام
الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب
فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصان كالتسخين والتسخن ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه
على نوع اخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا فيه في الموضعين فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا
وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات والاستحالات ولا بد فيها
من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور التي هي من متمماتها
وكالافعال الاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك

كالفعل الدفعي والقبول الانفعالي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا
الافعال فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زماني الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدده في مادة منفعلة
مستحيلة واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة
وانما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب
واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان ولا الى حركة وحد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وماهية القابل ان كان
هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية
والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب
والتدوير وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما ومقدار ما ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة
والابداع والجود والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي
كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل اذا تقرر هذا فنقول
ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه في قابله
كتسخين النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو غيرها لتقابلها لاجل الاتصال به او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل منغمر في المادة متكثر بانغمارها لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق
والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر
المادي ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية والارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي
صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكالاقسام الثانية وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية
فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر الى شيء في وجوده مفتقر اليه ايضا
في ايجاده فلو تخيلت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما اخر من غير ملاقاته وتماسه حتى يصير كانها
جسم اخر لزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى مادة محلها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود و
متقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتقر الى محل يفشو فيه ويسري الى جميع
اجزاوه فايجاده وتاثيره ايضا كذلك اي يكون ايجاده وتاثيره على نعت الفشو والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا

انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من
المواضع وانا اذا استقريت وتصفحت وجدت ان مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها
الى المادة وافتقارها او استغنائها في التأثير والايجاد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن قد ظهر
صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه
كوجودها في جسمية النار وما دام لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التأثيرات
الطبيعية واما الافعال التي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا
تناقض بين كلامي الشيخ واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين
وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا منها
هو الاضاءة والانارة وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على
وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فتسخن
الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله على حسب
اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة
لا يقبل الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة وبملاقاة فاعل السخونة فهو امر اخر غير لازم من القضية المذكورة و
ليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة في ان يتأثر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له
او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها الا ان كل متحرك لا يجب ان يكون من كل محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير
متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل التشويق والامداد
فكل فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يتحلل في كلتا كيفيتيه الفاعلة
والمنفعلة بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة و
رطوبته الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل فيوجد مزاج من غير
امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء مصغرة متماسة ومن منع
عن تجويزه وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد الى الان برهانا يعطي الحاجة الى تركيب العناصر

وتصغرها

وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه
اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان ههنا امورا ثلثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما
بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا
والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا او حين كسره مكسورا كما فصل
بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا اشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هناك صورة مسخنة هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان
كانت فاعلة فتفعل لا بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية فتبرد لا تفعل
فعل التسخين بواسطة سخونتها فح يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسرا وكذا
الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الامر الا بتوسط كيفية قائمة
بها والا لكانت المادة تقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية والثاني يقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل
الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حالة غريبة بعدها الا القاسر فههنا ايضا اذا تسخن الماء
بالنار قسرا فيفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما
سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة
مع فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء الشاء
ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورة الخاصة النوعية بل الذي يبقى هو الصورة الامتدادية فقط
ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة
واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر وتماس بعضها بعضا مع
بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحد من العناصر متداعية الى الافتراق والميل الى الاحياز الطبيعية
فالذي يجبرها على الاجتماع ويسخرها للالتيام شيء اخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها
لان العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء لامر تحقيقه ليكون حافظا
لتركيبها عن التشتت والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان

مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتغيير
والادامة والحفظ ولا شك انها صورة واحدة والا لم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا
يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وجدتها
وكثرتها تابعة للصورة وكان المادة الواحدة لا يتقوم بالصورتين الا واحدة بعد واحدة فكذا الصورة الواحدة لا تقوم
المادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء
صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح واذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ما له طبيعة
واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ايضا
ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان افعال المتخالفات بالذات
متخالفة بالذات حجة اخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق هي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت
لصورة كمالية وحدثت فيها صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت تصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات
واللوازم والاثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليها نسبة التمام
الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في
ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة
غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو
مبرهن عليه فصار انه صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها المركب حجة اخرى ان اجزاء الكيفية المزاجية
المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والتشخص كما هو عندهم حيث صرحوا
بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فح نقول علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها
او صورتها او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده محال اما الاول فظاهر البطلان لان مهية واحدة وكذا لازم المهية
الواحدة واحد مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة الماهية ولا من جهة لوازمها اما الثالث
فهو باطل ايضا لان المادة اما المادة الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا يكون من اسباب التكثر والتعدد اما

المادة

المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج
فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او اما من جهة اختلافها بالصورة والاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة
والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اختلاف صور
العناصر او اختلاف اثارها او كيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذاك بالنوع وايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات
المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعة لا غير لان للعناصر اربع صور لا غير واللازم باطل
لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فلان الصور التي فرضها
علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كان صور العناصر فلكل منها اثر وفعل
نسبته الى فاعله الذي هو الصورة بالصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد
هذه الكيفية المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان
الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ الماهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدؤه المساوي والفصل تمام
مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور متخالفة ذاتا ومهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمفروض خلاف
هذا واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحدة فلا بد من مخصص اخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص و
يتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد اجزاء المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا
بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب الفك والكسر في الاجزاء المتصل الواحد التي لا انقسام فيها الا بسبب من
اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا
واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه
في ابطال الجزء بطرقا طبيعيا من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا
صورة واحدة لا غير وذلك ما اردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لزم بقاء الاجزاء
المائية والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم يرجع
الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمه الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة
وعودها عند الجمود ابعد منه حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في

الياقوت مثلا لصورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو باطل وتمام تقرير هذه الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا لا استعمل **فصل** فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المقربين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفا لكن قوما ممن اخترعوا في قريب زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الحجية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصور النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال انا سلمنا ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا اتسلط عليه النار فعلت فعلا ما فلم يكن القرع والانبيق يميز ما الى شيء قاطر متجوز لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق تميز الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان لا تكون بينها اختلاف في الاستعداد للتقطير وعدمه او لا يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز له فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة بقبول بعضها الحال وبعضها الحال الاخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحم لم يقطر كله او يكلس كله وكذلك القول في ساير المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها ان صور البسايط لو تفاسدت فان كان فساد كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا لمفسده اقول اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فانه لا احد يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها مزاج ثانوي او ان نختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير والرسوب بامور خارجة قوله فيلزم ان يوجد جسم يقطر كله او يرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لم هذا شانه اذا اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان وريه ورجله ونحوها وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء المسماة

بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا للكل في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس والجملة حيث تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها من التقطير والتكليس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء متخالفة الصفات فاذا اتسلط عليه النار تفعل هذه وتؤثر فيها اثارا مختلفة فتقرب بعضها وتجزئ بعضها او نقول لو اورد التشقيق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق المذكورة ان اختلاف اجزائه بالهيئة والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اوردت في مثل الذهب والياقوت فنمنع اصل الاختلاف في قبول الاثار والتوحيد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهي ايضا منقوضة بوجهين احدهما انه غير واردة على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يمكن ان يكون هنا عنصر واحد يستحيل في كيفيته الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان يقبل صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلاثة وثانيهما ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين حين انكسارهما كاسرين او كون المنكسر بعد انكساره كاسرا للكاسر وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعلول يجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق هذا فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلتان كانت صورة وكانت علة بعضها علة لفساد صورة البعض كان المفسد مفسد المفسد وان كانت كيفية شديدة لكان الكاسر كاسر الكاسر وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر او الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل** في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما نقلناه من حجته الاولى قال

فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عن ما ابطل احدهما صورة الاخر وهذا محال وان كان شيء خارج ابطل صورهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان يكونا موجودتين فقد دخلناه في هذه المعونة فعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيطة يجوز ان يكون منه الكائنات بلا مزاج الى اخر ما ذكرناه اقول هذا ايضا لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يدل على الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضاير لنا والضاير غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لا لفيضان احدى صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من صور العناصر مع معين خارج قسري يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة صورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف صورة واكمل كان مزاج المادة المستودعة للارض في التوسط واقرب من الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد شكا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسايط باقية في الممتزجات وانما يتغير كيفياتها فيكون النار موجودة لكنها مغترة قليلا والماء موجود لكنه متسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسايط ويكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا يسري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو النار مستحيلة ولم تفسد الكتب صورة اللحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسايط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون ح من شان البسايط ان يقبل صور هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالت فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية جليلة والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانا نشترك الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه وقال ليس اعتراضها على احد

المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب منه بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال واما اولا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت فاما يقع بينها تركيب تغير في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد تمام المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج الا استحالتها في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة وان كان لا يقبلها لان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تحل الا المادة يتمتع فيها غيرها من العلل والمعاونين فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى اقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يتصل الا تشريكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او ياقوتا مثلا وهذا مختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال اخر غير ذلك الاشكال ولا يريد فعه ايضا عن نفسه بان لا حاجة الى الاجتماع والتركيب انما كانت في اول الامر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد ولا استحالة في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغر البسايط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد وما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق وهو الذي يزيدك ايضا حاق بطلان ما انتصب عنه من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات المحل دون بعض وهو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسايط ولا اختلاف بين اعدادها في جملة الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة

الكائنة في المزاج اذ اسرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمايزتين
فلا تخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج
بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون الكل من هذه الحوادث
مادة واحدة فلم يكن الجسم مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها
من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيما يجب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات وبالجملة امر الاطلاقات
اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المذهب اي عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه ان يكون
غير مستحدث لعل القول به كان في الاوايل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل
الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام
يدل على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن
ان تكون موجودة بالقوة التي تعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر تكون لها
مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذ بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون
مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء
الذي كان اولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال اما المعلم الاول فقال ان قوتها لا تبطل وعنى
بها صورها وطبايعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العايق عنها صدرت عنها الافعال التي لها بحسب
هو لا انه يعني القوى الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر كلام
المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان مجرد كون القوة بمعنى الاستعداد
ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصيل كائنة مع الصورة بل هي بعينها الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم
القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا تقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد
لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير
صور الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا
من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة ساير

الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لابد من صورة تقوم بها القوة التي بمعنى الاستعداد فرق
بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا توجد معه وانما توجد مع حامل قوته مقترنا
ذلك الحامل بصورة تناسب المقوى عليه **توضيح لمي** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الاولى
في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية القوى فاعلم ان السبب اللمي في ذلك
ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة الحيوة والعلم لكن المانع لها عن قبولها تلك الصورة الحيوانية
وجودها وقبولها التضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة
والتزاحم والتضاد ومن شان ما التضاد ان يفسد بعضه بعضا فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء
بحيث يدرك ويتحرك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم
لا حضور لشيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان حضوره يلازم غيبته الذي هو اتصاله الدنيا وفي قبوله الانفصال وما يكون وجوده
قابل هويته لا يكون له وجود الا نحوا ضعيفا من الوجود ولهذا ليس له ذاته ولا امر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته
فله وجود اخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل لضرب من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول
الفساد والتضاد فاذن هذه البسايط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها بعيدة عن قبول اثر الحيوة فكلما كسرت
سورة كيفياتها المختصة وهدم قوة تضادها وتفاسدها حصل لها كيفية كانها واسطة بين الكل والكون فاوساطها
كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه وقبلت ضربا اخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي ضربا من
الحيوة شبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما يحتملها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج عن
اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب الجمع الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل
وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة
النطقية التي يكون لمثل الكواكب والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من احوالها
الا في امور نسبية كالاوضاع واول ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض اثار الحيوة وهي حفظ
الجسم وتركيبه من المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل
زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها اثر

فهذا اثر من اثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت ونالت من اثار
الحيوة مرتبة اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على اصل البنية والتركيب ايراد البدل وزيادة
على الاصل في الخلقة والكمية وافادة المثل فيكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد
قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية في اللطافة
نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كالية حيوتها حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية و
افعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك فعليك ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص
كلما هو اقوى واشرف فهو اشد شرافة من هذه العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم واعلى فهو ابعد من النقايص التي كانت فيها
هو النقص واذن في الكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكون نفسه الحيوانية لافادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على
الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ وغنائها فيه عن ان تكون معها صورة اخرى يصدر عنها
حفظ النبات من صنوف الافات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور
العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة ولو انها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها ان
يوجد صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة و
المادة تركيب اتحادي فكل ناقص تم نقصانه كخط قصير اذا طال وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او
دائرة تامة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة من المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت
ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل
الكائنات وجودا واتمها مهية واشدها وحدانية وبساطة مع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على
وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان متفرقا وكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف
وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء واوفر اثارا وافعالا حتى ان البسيط
الحقيقي المتقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان واقع يجب ان يكون ذاته كل الاشياء ووجوده مبدأ
كل الموجودات كما بيناه سابقا واوضحناه دليلا بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له **فصل** في بيان ان الموجودات
الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان

هيهنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى العالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها فكان
دار الوجود واحدة والعالم كانه حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد
السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان يكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي وان لا يكون
بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد
فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة امكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة امكان الاخس اما
الاولى فموروثة من المعلم الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون الله وسيجيء ذكرهما معا في موضع يليق بهما ان شاء الله و
القاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم يكونا جاريتين بحسب حال كل شخص شخص فان قلت مراتب
الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع لزم منه بين كل شديد
وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مرتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها
موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال
افتراق بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية و
نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في
مباحث النفس فاذا تقرر هذا فنقول انا اذا نظرنا الى حال الاكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من ادنى
المنازل الى ان تبلغ الى المجاورة لاله المعبود وجدنا البرهان مطابقا للوجدان وذلك ان هيولى العناصر هي الغاية
في الخسة والقيمة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها وذاتها هو قوة الوجود فهي
قوة قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية
كالاستقلال للجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد
الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة
ما يسبق منها في الوجود الى البواقي ولو كان المذهب الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس
اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق
بين هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصور الجمادية وهي

انفصل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة اذا كانا
متخالفين بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر القاهر الغالب واما الصورة الجمادية
فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة
لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة
حدا من التوسط ثم تتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة
فان منها ما هو ادنى واخس قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها
ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى
متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار وصدور الافعال وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من الادنى حتى يبلغ بالمادة
في الفضيلة الى ما تقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية وتلك الآثار هي الاغتذاء والنماء
في الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها اليه ويكسوها
صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقتضي الديمومة في الوجود لا شخصا ومثلا لان
ذلك ممتنع في هذا النقاص الوجود بل نوعا وجهة فيفصل من مادته بقوة المولدة قسطا يصلح القبول صورة مثل صورته
فالجملة النبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا كثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا
بعد شيء فبعضها ينبت من غير بزر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبزر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب
الرياح وطلوع الشمس فلذلك هو في افق الجمادات وقريب الحال منها ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على
بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبزر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحال
زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حاله ما قبل ثم تقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل
الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل في
افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد مختلطة القوى اعني قوى ذكورها واناثها غير
متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم يبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم تزداد ويمعن في هذا الافق الى ان يصير
افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات فتتميز

قواها فتنفصل فيها ذكورة وانوثة ويقبل من فضائل الحيوان امورا تتميز بها عن ساير النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي
الى الغذاء وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة او الرمز الى هذا المعنى وهو قوله صلوات الله عليه واله اكرموا عمتكم النخلة فانها
خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع من افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه و
كون له آلات اخرى يتناول بها حاجاته الى التكامل فقد صار حيوانا وهذه الآلات تتزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل
فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكالانوق كالحس حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة
والاذى فيلتذ بوصوله الى منافعه ويتألم بوصول مضادة اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى
اضدادها فيهرب منها وما كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يحفظ المثل بل يتولد كالديدان والذباب
واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم تحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض
بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوتها الغضبية شديدة كان سلاحه قويا تاما وان
كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة
على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطي القرون التي تجري مجرى الرماح والذي اعطي
آلة الرمي الذي يجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الانياب والمخاليب التي تجري مجرى السكاكين والخناجر و
الذي اعطي الحوافر الذي تجري مجرى الدبوس والطبر واما ما لم يعط سلاحا لضعفه من استعماله او لقلة شجاعته و
نقصان غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل كجودة العدو والخفة وقوة الطيران
كالغزلان والحيتان والطيور والمراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع و
الوحش والطير رايت هذه الحكمة مستمرة فيها فاما الانسان فقد عوض من هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها و
استعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في ذلك في موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما
اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كالذي تشاهد
فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء ثم لا يزال هذه الاحوال
تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فح يقبل التاديب ويصير بقبوله للادب ذا فضيلة يتميز بها من

ساير الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى تتشرف بها ضروب الشرف كالفرس المودب والبازي المعلم
والكلب المعلم ثم يصير من هذه المرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب
كالقردة وما اشبهها ويبلغ من كمال ذكائها الى ان يكتفي في التاديب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان
يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه غاية افق الحيوان التي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه و
صار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها والصورة التي تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك
الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في
هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب في الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني
من مراتب الانسان الذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك من بلاد ياجوج وماجوج واواخر
الزنج واشباههم من الامم التي لا تتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى حال
من يكونون في اواسط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها
الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والاكوان
المحسوسة المادية ثم من هناك يبتدئ فعل النفس والاكوان الحالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن
الفاسد حتى يبلغ الى هذا الموضع ومن هنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان
واقتناء العقليات بالارادة والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملأ الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان
بما هو انسان وعندها يتوحد الموجودات ويتصل اولها باخرها واخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها
الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة
وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود هي المتاحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التي جعلت
الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل الدلالة الصادقة برهانية على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه و
جوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دائرة الوجود اذا كانت واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم
محيط وانت اذا تصورت قدرها وما اناه اليك وفهمت اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت اليها وعرفت الافق
الذي يتصل بافقك والذي يحركك وينقلك من مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد

الصادق والايمان الصحيح بنشأتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينك وطلبت الى ان تتدرج الى العلوم الشريفة التي
اكتسبت الى الان بعض مباديها وما هو كالآلات في تحصيلها او تقويم الفهم وتحديد الذهن وتقوية العقل الغريزي
وتصل الى معرفة الخلائق وطبائعها ومنها الى العلوم الالهية وتستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض
الالهي والسكينة فتتمكن من خلق الطبيعة وحركاتها نحو الاغراض النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب
التي ترقيت فيها شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما
قبلها في وجودها واذا وصلت الطبيعة الى التي بعدها باعدادها التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر و
علمت ان الانسان لا يتم له كماله الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غاية افقه اشرق نور الافق الاعلى
الالهي اليه فيصير اما حكيما الهيا ياتيه الالهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية والاحكام العلوية واما
نبيا مؤيدا ياتيه الوحي على سبيل المشاهدة بقوة باطنة فيصير واسطة بين الملأ الاعلى والملأ الاسفل ومبدأ هذه
الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف يسوق
الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتادى به الى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن السمت
المستقيم والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير ربما تشوقت
الى ما ليس بتمام الجسم الطبيعي لعلل تحدث وآفات تطرء عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما
لا يلائم طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتمييز لا يكملها ولا يسوقها
نحو سعادة بل يحركها ويسوقها الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله فح يحتاج الى معالجة نفسانية يرشدها
اليها طبيب روحاني من نبي هاد او شيخ مرشد او استاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى طب جسماني يرشده
اليه طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء ع والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع
الفائقة التي تستكفي بذاتها من غير توقيف الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة الطوال والمدد
البعيدة فاذا وجد احد منها كان وجوده بمحض موهبة الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعلمات ارادية وترقيات
كسبية فكاد زيت نفسه في فتيلة طبيعته يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار التاديب والفكر والرياضة
وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ونحن بصدد

اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله تعالى وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة وانها
ليس كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها والعالم كالحيوان واحد بل كنفس واحدة وقواها الفعالة
كالعقول والنفوس وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما راه قوم انها
الات النفس باينة الوجود متفاصلة الذات ولا كما راه قوم اخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والالات و
سياتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم انه ما من جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان لمادته مادة اخرى و
هكذا الى ان ينتهي الى مادة هي قوة محضة لا فعلية لها اصلا الا بغيرها وان لصورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهي
الى صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها وكالمحض لا نقص فيه وان الانسان اخر موجود ختم به عالم الطبيعة
كما مر وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم حقايق الحق من اسمائه
وصفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة
اعني جمعية الحقايق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملأ الكريم الاعلى فما ظنك
بالملأ الاسفل الانزل ولولا ذلك ما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال و
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال ثناء على
ذاته في خلقه اياه فتبارك الله
احسن الخالقين

تم

